Dr. Mambaul Ngadhimah, M.Ag

TEOLOG VERSUS FILOSOF

Debat tentang Tuhan dan Alam antara Teolog dengan Filsuf Peripatetik

Dr. Mambaul Ngadhimah, M.Ag

TEOLOG VERSUS FILOSOF

Debat tentang Tuhan dan Alam antara Teolog dengan Filsuf Peripatetik

Editor: Iswahyudi, M. Ag.

Judul Buku:

TEOLOG VERSUS FILOSOF
Debat tentang Tuhan dan Alam antara Teolog dengan Filsuf Peripatetik

Perpustakaan Nasional:
Katalog Dalam Terbitan (KDT)
xv+156 hlm.; 14.5 x 21 cm
ISBN: 978-602-9312-47-8
Cetakan Pertama, 2014

Penulis:
Dr. Mambaul Ngadhimah, M.Ag

Editor:
Iswahyudi, M. Ag.

Desain Sampul:
Audina

Tata Letak:
Zidan

Diterbitkan oleh:

STAIN PRESS PONOROGO

STAIN Po PRESS
Jl. Pramuka No. 156 Ponorogo
Telp. (0352)481277
E-mail: stain_popress@yahoo.com

Dicetak oleh:
Nadi Offset
Jl. Nakulo No. 4A, Dsn. Pugeran, Sleman, Yogyakarta
Telp. (0274)6882748

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur penulis panjatkan kehadirat Allah SWT. hanya atas pertolonganNya buku ini dapat selesai sebagai bentuk penyempurnaan dari *Tesis* pada program pascasarjana di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Buku ini lahir atas spirit yang tiada henti dari guru penulis, khususnya: KH. Mohammad Munawwar Affandi dan Prof. Dr. H. Nourouzzaman Shiddiqi, M.A. (almarhum); Prof. Dr. H. Machasin, M.A. dan Dr. Heddy Shri Ahimsa Putra, M.Fil. dan Dr. Alef Theria Wasim, MA. Lebih lanjut buku ini dapat terbit atas penawaran dari lembaga tempat penulis mengabdi, untuk itu penulis perlu menyampaikan ucapan terimakasih dan penghargaan setinggi-tingginya, terutama kepada:

Dr. Hj. S. Maryam Yusuf, M.Ag. sebagai Ketua STAIN Ponorogo. Hj. Layyin Mahfiana, M.Hum selaku Kepala Pusat Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (P3M) STAIN Ponorogo. Semua pihak yang secara langsung ataupun tidak langsung telah banyak memberikan didikan, pengajaran, pelayanan, kritik, saran, dan masukan, serta bantuan kepada penulis khususnya kawan-kawan team work P3M Mbak Layyin, Mbak Irma, Pak Harir, Pak Haris, dan Pak Agung; rekanku dosen Pak Iswahyudi, Pak Muhibat, Pak Atho', Pak Sugiyar dan semua pihak yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu.

Buku ini juga penulis persembahkan untuk suamiku Moh. Ladi dan ananda Bela, Bagus, Hakim, Ilma, Dea. Semoga karya ini menjadi spirit, motivasi, dan inspirasi untuk membuktikan cita-cita kita.

Atas semua bantuan yang diberikan, penulis hanya dapat memanjatkan do'a semoga amal mereka diterima di sisi Allah SWT. sebagai amal saleh; dan penulis senantiasa berharap mudah-mudahan buku ini bermanfaat. Saran, kritik, dan masukan yang membangun sangat penulis butuhkan untuk penyempurnaan buku ini.

Ponorogo, 10 September 2014

Penulis,

Mambaul Ngadhimah Ladi

DAFTAR ISI

BAB I
PENDAHULUAN

A. Peradaban Arab Muslim dan *Hellenisme*

Filsafat secara keseluruhan mulai dikenal orang-orang Muslim Arab setelah mereka menaklukkan dan kemudian bergaul dengan bangsa-bangsa yang berlatar belakang peradaban Yunani dan dunia pemikiran Yunani (*hellenisme*),[1] terutama di daerah Mesir, Persia dan Syiria. Di daerah-daerah itulah pertama kali lahir dorongan untuk melakukan kegiatan penelitian dan penerjemahan karya-karya kefilsafatan dan ilmu pengetahuan Yunani kuno, yang kelak kemudian didukung dan disponsori oleh para penguasa muslim.

Warna peradaban Yunani tersebut sangat berpengaruh dalam perkembangan peradaban Arab muslim. Di antara ulama-ulama muslim yang mengambil retorika mereka adalah para ulama teologi Islam yang hanya mengambilnya sebagai alat untuk memperkuat dalil bagi kepercayaan Islam dalam menghadapi lawan-lawannya. Demikian pula para filosof muslim yang mengambil filsafat Yunani dan mereka berusaha mempertemukan dengan ajaran-ajaran Islam yang menurut lahirnya berlawanan.[2] Usaha *sinkretisme* (perpaduan) antara agama dan filsafat -sebagai

---

[1] Nurcholis Madjid, *Islam: Doktrin Dan Peradaban*, Cet. II, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), 218. A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1987), 28.

[2] *Ibid.*

hal yang disadari ulama muslim— merupakan hal yang mengancam Islam[3], karena tidak mungkin dibuat jembatan penghubung antara Aristoteles yang bercorak Neoplatonisme dengan kepercayaan Islam yang tidak bisa ditawar-tawar lagi.[4] Pada perjalanan selanjutnya, persoalan-persoalan teologi Islam sudah bercampur dengan persoalan-persoalan filsafat, sehingga tampak jelas adanya pengaruh pikiran dan metode filsafat dalam teologi Islam.[5]

Pertalian antar teologi dan filsafat menjadi lebih jelas ketika Jahm Ibn Shafwan yang berfaham Jabariyah, dalam penalaran keagamaannya ia menggunakan paham Aristoteles yang mengatakan "Tuhan adalah suatu kekuatan yang maha dahsyat namun tidak berkesadaran kecuali mengenai hal-hal yang Universal". Diilhami dari faham Aristoteles ini, Jahm dan pengikutnya sampai kepada sikap mengingkari adanya sifat-sifat bagi Tuhan, dan hal ini selanjutnya dikembangkan para teolog mu'tazilah, pembahasan masalah ini selanjutnya diikuti oleh teolog asy'ariah dan salaf.[6]

Fenomena seperti inilah yang nantinya menjadi bahan perdebatan yang tiada henti antara teolog dan filosof. Fenomena penting yang bisa diambil pada masa-masa selanjutnya, filsafat mendapat tantangan yang tidak ringan, khususnya dari para teolog muslim. Karena filsafat dianggap berbahaya bagi usaha memahami agama (khususnya bagi orang awam). Perselisihan demi perselisihan terjadi di antara filosof dengan teolog tanpa henti-

---

[3] David Trueblood, *Filsafat Agama*, Terj. M. Rasyidi, (Bandung: Pustaka, 1990), 1.

[4] I. Goldziher, *Vorlesungen uber den Islam*, Terjemahan: M. Yusuf Musa, "*al-'Aqīdah wa al Syari'ah fī al-Islām*", (Darul Kutub al-Haditsah, 1959), Cet. II, 99-100.

[5] Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, (Maktabah Tijariah, tt.), 432.

[6] Nurcholish, *Islam*, 201-208.

hentinya, sampai-sampai ada anggapan di antara mereka, para teolog menganggap filosof sebagai anak kecil yang bermain-main dengan barang yang suci. Demikian pula sebaliknya para filosof menganggap pembicaraan teolog sebagai suatu kemerosotan intelektual (*intellect degeneration*) dan dogmatis yang sombong.[7]

Bersamaan dengan itu umat Islam dihadapkan pada masalah-masalah politik dan militer yang krusial dan mendesak. Keretakan politik dalam tubuh umat Islam hampir sejak permulaan telah melahirkan perselisihan religio-idiologis dan religio-politis yang telah merobek kulit persatuan keagamaan yang kuat.[8] Berpangkal dari kondisi sosio-politik dan sosio-keagamaan yang demikian konsep-konsep keagamaan sering dirumuskan dalam rangka mendukung pendirian politis yang sedang berselisih dan kemudian memberi arti yang menentukan dalam perkembangan teologi dan berbagai pemikiran Islam selanjutnya.[9]

Respon teolog baik dari golongan mu'tazilah maupun asy'ariah sebagai suatu aliran teologi yang pernah digunakan oleh penguasa pada masanya sebagai alat legitimasi politik-keagamaan dalam rangka menstabilkan kekuasaannya dan usaha menyingkirkan orang-orang yang tidak sefaham (dalam pemahaman ajaran agama) dengan penguasa di sekitar abad X-XI Masehi adalah melontarkan serangan yang pedas terhadap filsafat Yunani ataupun filsafat Islam, antara lain dilakukan oleh an-Nawbachty dalam *ar-Radd 'ala* Ahl *al-Manthiq* (bantuan terhadap ahli logika), Ibn Hazm dalam bukunya *al-Fishal*,al Juwaini dalam *al-Burhān* dan *al-Irsyād*, demikian pula al-Khawarizmi.

---

[7] A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, 32.

[8] W. Montgomery Watt, *Muslim Intelectual, a Study of al-Ghazali*, Cet. I, (Edinburg: The Edinburgh University Press, 1963), 156.

[9] Majid Fakhry, A *History of Islamic Phylosophy*, terjemahan: R. Mulyadhi Kartanegara, *Sejarah Filsafat Islam*, Cet. I, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), 72.

Namun demikian yang paling keras dalam memberikan pukulan terhadap filsafat adalah al-Ghazali. Tanggapan al-Ghazali ini diikuti ulama-ulama selanjutnya seperti: Ibnu as-Shalah (1181-1243 M), Ibnu Taimiyah (w. 1325 M), as-Suyuti (w. 1505 M) dan sebagainya.[10]

Dalam babak sejarah pemikiran Islam, hal ini dicatat sebagai satu polemik besar dalam bidang filsafat yang sangat intens dan kritis serta berkaitan erat dengan pemikiran teologi dalam Islam. Melalui karya *magnum opus*nya dalam bidang filsafat *Tahāfut al-Falāsifah* (1095 M) al-Ghazali secara tegas ia memberikan predikat "kafir" terhadap para filosof dalam tiga masalah yaitu:[11]

1. Keyakinan filosof bahwa alam itu qadim
2. Pendapat para filosof bahwa Allah itu tidak mengetahui masala-masalah *juz'iyyāt*
3. Pengingkaran terhadap kebangkitan jasmani pada hari akhir.

Dari prespektif tersebut di atas dapat dikatakan bahwa lahirnya corak dan pola pemikiran keagamaan (Islam) saat itu yang tidak dapat dipisahkan dari adanya persentuhan dengan pengaruh sosio-kultural dimana dan bagaimana pemikiran tersebut dilahirkan. Dukungan pada masa al-Ghazali dalam perkembangan intelektual diwarnai oleh berbagai persoalan keagamaan yang ditandai dengan munculnya berbagai aliran pemikiran dalam filsafat, teologi, tasawuf, fikih, dan sekte keagamaan.[12] Pada saat itu persentuhan teologi dengan politik kenegaraan dan elit intelektual yang lain juga sangat intens. Peran teolog saat itu lebih dari sekedar memecahkan perma-

---

[10] *Ibid.*, 33-34.

[11] Al- Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, Cet. I, Alih Bahasa: Ahmadie Thaha, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986), 307-308.

[12] W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, (London: George Allen and Under Ltd, 1953), 20.

salahan keagamaan bahkan juga turut memperkuat legitimasi politik penguasa.

Berangkat dari sketsa di atas, tulisan ini mencoba menelaah dan mengkaji tentang perdebatan teolog (*mutakallim*) versus filosof tentang Tuhan dan alam dengan spesifikasi kepada bagaimana responnya terhadap metode dan materi yang dibahas para filsuf. Menurut hemat penulis sangat berhubungan erat dengan latar belakang lahirnya bantuan logis al-Ghazali terhadap filsafat, yang puncaknya ditandai dengan konsep "*takfir*" al-Ghazali terhadap filsafat rasional (*peripatetik*).

Periode yang diambil untuk penelitian adalah sejak tahun 1000-1095 M, sedang al-Ghazali tidak masuk di dalamnya. Adapun respon teolog yang dimaksud adalah beberapa hasil pemikiran teolog (*mutakallim*) baik dari golongan asy'riah, maturidiah, maupun mu'tazilah, antara lain: Abu Ma'ali al-Juwaini, 'Abd al-Jabbar dan al-Syahrastsani.[13]

Penulisan buku ini bertujuan untuk memperoleh gambaran konkrit dan menyeluruh tentang dinamika pemikiran islam klasik, khususnya yang berhubungan dengan filsafat dan kalam. Selain itu untuk mengetahui dialog pemikiran teologi dengan fisafat, dan untuk menggali kontek kemenangan pemikiran teologi yang puncaknya melahirkan klaim kafirnya para filosof dalam *Tahāfut al-Falāsifah*-nya al-Ghazali.

Dalam konteks khazanah pemikiran Islam kegunaan penelitian ini diharapkan mampu melengkapi dan mempertajam kajian teologi dan filsafat. Karena meskipun klaim *takfir* al-

---

[13] Al- Juwaini, dalam kitabnya *al-Syamil fī Ushūl al-Dīn lī Imami al-Haramayn al-Juwayni 478 H*, Ali Sami' an-Nasysyar, *al-Syamil fī Ushūl al-Dīn lī Imami al-Haramayn al-Juwayni 478 H*, (Iskandariyah: Minsyaatil Ma'arif, 1969) dari (Asy'ariyah), al-Syahrastsani, *al-Milal wa al-Nihal*, 'Abd Jabbar, *al-Ushūl al-Khamsah* dari (Mu'tazilah).

Ghazali terhadap filsuf telah terjadi sepuluh abad yang lalu, pengaruh dan imbasnya mampu membentuk pola dan pemahaman negatif terhadap filsafat bagi sebagian umat Islam. Bahkan lebih memprihatinkan lagi, kemunduran dan kejumudan intelektual umat Islam dianggap sebagai akibat dari pemahaman negatif terhadap filsafat yang dimulai sejak lahirnya konsep *takfir* al-Ghazali terhadap filsafat. Tak pelak lagi al-Ghazali sering menjadi sasaran pengkambinghitaman kesalahan ini.

Kajian tentang 'Abd al-Jabbar di antaranya telah dilakukan oleh Machasin, dalam Disertasinya *Epistimologi 'Abd al-Jabbar Bin Ahmad al-Hamzani,* yang berisi tentang bagaimana epistimologi pemikiran 'Abd al-Jabbar, yang menunjukkan adanya perhatian Machasin terhadap bagaimana sistematika berfikir 'Abd al-Jabbar, termasuk didalamnya secara implisit terhadap adanya respon 'Abd al-Jabbar terhadap metode filsafat, sedang respon terhadap materi filsafat tidak penulis temukan. Oleh karena itu penelitian ini berusaha untuk secara lebih spesifik mengkaji bagaimana respon teolog (termasuk di dalamnya 'Abd al-Jabbar) terhadap metode dan materi filsafat.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif literer dengan mengkaji berbagai literatur (*library Research*) dan studi ini difokuskan pada penelusuran dan penelaahan literatur dan bahan-bahan pustaka khususnya karya-karya teolog masa klasik dari tahun 1000-1095 M, baik dari golongan asy'ariah, maturidiah maupun mu'tazilah, serta sumber-sumber sekunder, yakni pendapat ahli tentang pokok masalah tersebut yang dilacak melalui sejumlah monografi, text book, journal, ensiklopedi dan sebagainya.

Data yang telah terkumpul akan dianalisis secara deskriptif (dipaparkan sekaligus dianalisis). Data tentang respon teolog terhadap metode dan materi filsafat ditelusuri dan dipaparkan dari

berbagai karya intektual mereka. Data pendukung ditelusuri lewat hasil-hasil penelitian yang relevan yang diambil secara induktif dan komparatif. Analisis dalam pembahasan ini tidak ditampilkan dalam bentuk angka-angka (kuantitatif), tetapi dalam bentuk kajian kualitatif.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah historis-kritis, yakni kajian sejarah yang disertai analisis secara kritis. Untuk melihat dan memahami perdebatan teolog terhadap materi dan metode para filsuf dalam membahas alam dan Tuhan yang melatarbelakangi lahirnya konsep *takfir* al-Ghazali terhadap filsafat peripatetik, dengan melacak beberapa produk pemikiran teolog yang bersambung dalam spectrum yang sangat luas.

Sistematika Pembahasan studi ini akan dituangkan ke dalam bab yang saling terkait satu sama lain secara logis dan sistematis. Bab I merupakan pendahuluan tulisan yang memuat tentang latar belakang penelitian, pokok dan batasan masalah yang akan dicari jawabannya, tujuan dan kegunaan penelitian, metode penelitian, dan sistematika pembahasan. Bab II menelusuri dinamika pemikiran filsuf dan teolog sebelum masa al-Ghazali. Meliputi pembahasan bagaimana perkembangan filsafat dan kalam serta pengaruhnya terhadap keterpengaruhannya dari keadaan sosio-kultural, serta menelusuri mengapa terjadi konflik antara filsuf dengan teolog. Bab III mengetengahkan bagaimana dinamika pemikiran sebelum masa al-Ghazali, baik filsafat, kalam, syari'ah dan tasawwuf dalam hubungannya dengan elit birokrasi dan elit intelektual. Bab IV menelusuri akar polemik antara filsuf dengan teolog melalui pemaparan respon teolog terhadap metode dan respon teolog terhadap materi dilengkapi dengan implikasi dari respon teolog baik terhadap metode maupun terhadap materi. Setelah itu penutup yang berisi kesimpulan dan saran dipaparkan pada bab V.

BAB II
DINAMIKA PEMIKIRAN FILSAFAT DAN KALAM SEBELUM MASA AL-GHAZALI

A. Filsafat Dalam Hegemoni Kultural

Kata filsafat dalam bahasa Indonesia, berasal dari bahasa Arab *falsafah* yang diturunkan dari bahasa Yunani *philosophia,* yang terdiri dari dua kata *philos* berarti cinta atau *philia* yang berarti senang, sangat suka, dan *sophos* berarti suatu kebijaksanaan atau *sophia* berarti kebijaksanaan, pengetahuan, keahlian, pengalaman praktis, intelegensi.[1] Secara singkat dapat dikatakan bahwa filsafat adalah cinta akan kebijaksanaan. Filsafat adalah hasil kreasi manusia melalui pemikiran rasional dengan bantuan logika.

Filsafat adalah *"a colective for questions wich have not been answered to the statisfaction of all that have asked them"*, kata William James[2] yang kurang lebih dapat diartikan sebagai sejumlah pertanyaan yang belum pernah terjawab secara memuaskan. Filsafat memang tidak pernah selesai. Spekulasi filsafat betapapun mendalam dan radikalnya, tidak pernah menghasilkan kebenaran final yang luput dari peninjauan ulang. Produk pemikiran filsafat oleh karena itu sangat terbuka untuk kritik. Sikap kritis terhadap dirinya, sebagaimana dikatakan Franz

---

[1] Peter A. Engeles, *Dictionary of Philosophy*, (New York: Barnes and Noble Books, 1981), 221.

[2] Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Phylosophy*, (New York: The MacMillan Publishing Co., 1967), 219.

Magnis-Suseno termasuk hakekat filsafat, bahkan lebih tegas lagi ia katakan filsafat adalah seni kritik.[3] Dengan demikian tidak heran bila persoalan kritik-mengkritik pada akhirnya merupakan bagian tak terpisahkan dari sejarah perjalanan filsafat.

Patut dicatat bahwa tidak semua pemikiran filsafat yang sampai kepada dunia Islam berasal dari Yunani, baik teks aslinya maupun ulasan-ulasannya, tetapi hasil dari dua paham yang berturut-turut yaitu tradisi pemikiran Yunani sendiri *(hellenisme)* dan melalui pemikiran Romawi (*hellenisme-Romawi* atau tradisi *(hellenistik)*. Fase *hellenisme* ialah fase pemikiran filsafat secara khusus dari orang-orang Yunani saja, yang dimulai sejak abad ke-4 sebelum Masehi. Sedang Fase *hellenisme-Romawi* ialah yang datang kemudian sesudah masa tersebut. Fase ini meliputi semua pemikiran filsafat yang ada pada masa kerajaan Romawi, dan yang ikut serta membicarakan pemikiran Yunani, antara lain pemikiran Romawi di Barat dan di Timur yang ada di Mesir, Irak dan Syiria fase ini dimulai dari abad ke-4 SM sampai abad ke-8 M.[4]

Gelombang *hellenisme* dan *hellenistik* ini merupakan suatu pengalaman yang menghadapkan pada salah satu kemungkinan berdampak positif atau negatif bagi umat Islam, dan hal ini membuat mereka terbagi antara yang menyambut dan menolak.[5] Dalam perkembangan selanjutnya hal inilah yang menjadi awal dari iklim saling menjatuhkan dan atau saling mengklaim bahkan saling mengkafirkan antara ulama' Muslim dengan para

---

[3] Frans Magnis-Suseno, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, (Yogyakarta: Kanisius, 19995), 21.

[4] Poerwanta, A. Ahmadi, MA Rosali, *Seluk Beluk Filsafat Islam*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991), 68.

[5] Nurcholish Madjid, (ed.), "Mukadimah", dalam *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), Cet. 1, 25.

filosof Muslim pada khususnya dan di antara para madzahib pada umumnya.

Dunia pemikiran Islam bertemu langsung dengan tradisi *hellenisme* dan *hellenistik* pertama kali di Damaskus yang mayoritas rakyatnya beragama Kristen dan di wilayah Bagdad.[6] Pada waktu itu hubungan antara umat Kristen dan Umat Islam di Damaskus bukan saja terbatas pada hubungan perdagangan dan pemerintahan, melainkan juga pertukaran keagamaan dan intelektual. Sehingga terdapat pinjam-meminjam pembahasan —peristilahan teologi dan asketik–, analogi-analogi struktural—renungan-renungan tentang surga dan neraka, metode-metode untuk menguji kesadaran dan sebagainya.

Sejak abad ke-8 terdapat bukti yang meyakinkan adanya kegiatan berpolemik antara kaum intelektual Kristen dan Islam. Dua masalah yang paling dipersoalkan yaitu mengenai takdir dan mengenai al-Qur'an adalah makhluq. Demikian juga agak-nya melalui perantara apologetik Kristenlah apabila masalah-masalah mengenai sifat-sifat ilahi didiskusikan. Namun demikian peristiwa paling penting dalam pembentukan pemikiran filsafat Islam adalah pertemuannya dengan filsafat Yunani di Bagdad, yaitu pada masa pemerintahan al-Ma'mun pada abad ke-9 M, yang mana filsafat tampil dalam wujud kebijaksanaan tunggal, karena dalam operasionalnya didukung penuh oleh penguasa dan elit intelektual —yang untuk pembentukannya telah ikut menyumbang semua pikiran-pikiran paling mashur pada waktu itu dan untuk masa-masa selanjutnya. Adaptasi ini demikian

---

[6] George C. Anawati, "Filsafat, Teologi dan Tasawuf", dalam H.L. Beck dan N.J.G. Kaptein, (ed), *Pandangan Barat Terhadap Literatur, Hukum, Filosofi, Teologi, dan Mistik Tradisi Islam*, (Jakarta: INIS, 1988), 47. Bandingkan dengan Louis Gardet dan M. M. Anawati, *Introduction la Theologie Musulmane* (Paris, 1948), 21-93.

cermatnya, sehingga tidak terjadi melampaui bidang 'teologi alamiah', yang benar-benar sesuai dengan apa yang bisa diterima oleh para pemikir Islam.[7]

Adaptasi pemikiran Islam dengan tradisi *hellenisme* dan *hellenistik* tersebut tidak bisa terlepas dari proses penerjemahan pengetahuan asing khususnya Yunani yang telah di mulai sejak periode Umayyah, gagasan dari Khalid anak khalifah Yazid (813-833 M), sampai periode emas penerjemahan pada masa Abbasiyah. Pada awalnya, para penerjemah itu sebagian besar dilakukan oleh cerdik pandai Kristen Nestorian atau Jacobian, sedikit dari Kristen ortodoks atau monofisit. Sebagai langkah awal dari penerjemahan pengetahuan asing pada waktu itu adalah orang-orang dikirim ke kerajaan Romawi untuk membeli manuskrip yang sangat dibutuhkan khalifah yang berkuasa. Pada mulanya hanya buku-buku tentang kedokteran, geometri, astronomi dan kimia; baru pada masa Abbasiyah literatur dalam bidang filsafat, matematika, pengobatan, dan sebagainya turut serta diterjemahkan. Proses penerjemahan karya-karya asing ke dalam bahasa Arab pada awalnya melalui bahasa Syiria (sebagai bahasa ilmu pengetahuan di Mesopotamia waktu itu) baru pada perkembangan selanjutnya langsung diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.[8]

Penerjemah terkenal saat itu adalah Hunain Ibn Ishaq (w. 873 M), seorang Kristen ahli bahasa Arab dan bahasa Yunani,

---

[7] Anawati, "Filsafat", 47.

[8] Lathiful Khuluq, "Intelectual Development During the Reign af the Abbasid Caliph al-Ma'mun (813-833) ", dalam Collected Works, *The Dynamics of Islamic Civilization*, (Yogyakarta: FKAPPCD se-Indonesia Joined by Titian Ilahi Press, 1998), 66-7. Richard Waltzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, (Oxford: Bruno Cassirer, 1962), 6. Oemar Amin Hosein, *Filsafat Islam, Sejarah dan Perkembangannya dalam Dunia Internasional*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1964), 16.

dengan para muridnya. Untuk kelangsungan tersebut Hunain ditugaskan melacak manuskrip sampai ke Siria, Palestina dan Mesir. Ia membawa buku Plato seperti *Republic*, *Laws* dan *Timeus*, buku Aristoteles seperti *Categories*, *Phisic* dan *Magna Moraha.*[9]

Berbicara tentang epistimologi pemikiran Islam pada saat itu, terdapat dua corak pemikiran yang dominan dipengaruhi oleh tradisi Yunani. *Pertama*, adalah corak pemikiran yang tertuju kepada Plato atau konsep neoplatonik yang lebih cenderung kepada dunia idea yang *abstrak intelektualistik-ahistoris* atau *spekulasi-abstrak* daripada pengalaman inderawi manusia untuk memperoleh ilmu pengetahuan yang sejati. [10] Berkaitan dengan ini teori *emanasi* adalah contoh yang konkret, dimana realitas ditempatkan sebagai suatu keseluruhan yang tersususn secara hierarkhis. Aliran Neoplatonisme lebih dekat dengan alam pikiran Timur karena konsepnya tentang satu Tuhan, yang tidak berpribadian dan tidak terungkapkan (dalam hal ini lewat mistik manusia dapat bersatu dengan Tuhan). Pengaruh ini tampak dalam berbagai aliran filsafat di dalam Islam dan digabungkan dengan ajaran tentang kenabian dan sambil mempertahankan adanya garis pemisah antara *makhluq* dan *al-khalik*, antara ada yang bersifat kontingen dan ada ilahi yang bersifat niscaya. *Kedua*, corak pemikiran yang dipengaruhi filsafat Aristoteles (*forma-materia*, kenyataan bersifat rasional, dapat diraih dengan akal budi, ontologi, jiwa manusia yang berakal). Kecenderungan

---

[9] Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 12. Oemar Amin Hosein, *Kultur Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1964), 354.

[10] Amin Abdullah, "Aspek Epistimologi Filsafat Islam" dalam Irma Fatimah (ed.), *Filsafat Islam Kajian Ontologis, Epistimologis, Aksiologis, Historis, Prospektif*, (Yogyakarta: LESFI, 1992), 31, 33.

mengikuti alur konsepsi Aristoteles ini menekankan perlunya indera untuk menemukan hukum-hukum dan idea-idea yang bersifat *intelek-universal* atau *sistematisasi-rasional.*[11]

Dengan demikian dapat disarikan bahwa bahan-bahan untuk menyusun sistem filsafat Islam adalah murni dari Yunani atau minimal disimpulkan dari ide-ide Yunani, sehingga baik bentuk maupun isinya sifatnya adalah sama sekali *hellenistik*, meskipun bangunan aktualnya, yaitu keseluruhan sistem itu sendiri, jelas bermerek Islam, sepanjang batas-batas metafisikanya mempunyai persamaan dengan metafisika dari relijius Islam.[12]

Epistimologi pemikiran Islam yang dipengaruhi filsafat Yunani tersebut melahirkan sistematika filsafat Islam. Yang mana proses integrasi filsafat Yunani tersebut diatas memang mempunyai daya tarik tersendiri bagi pemikir-pemikir Islam. Daya tarik itu terutama terletak pada pengetahuan akal yang bebas, yang dirasa lebih memberikan kepuasan intelektual. Artinya, dengan filsafat para pemikir Islam dapat menjawab pertanyaan terdalam yang mengganggu pikiran mereka. Di samping itu, dirasakan ada persamaan-persamaan yang mendasar antara tujuan filsafat dengan tujuan pewahyuan al-Qur'an, yakni menemukan suatu kebenaran. Hal ini juga menggambarkan sejak masa awal perkembangan Islam terdapat ketidakpuasan sebagai pemikir Islam se-

---

[11] C.A. Van Peursen, *Orientasi di Alam Filsafat*, Terj. Dick Hartoko, (Jakarta: PT Gramedia, 1996), 132. Untuk uraian yang lebih detil lihat, De Lacy O'Leary, D.D., *How Greek Passed into The Arabs*, (London: Routledge and Kegan Paul LTD., 1948), 155-171. Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, Terj. R. Mulyadi Kartanegara, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987), 31-49. M. Sa'id Syeikh, *Kamus Filsafat Islam*, terj. Machnun Husein, (Jakarta: Rajawali Press, 1991), 61.

[12] Fazlur Rahman, *Islam*, Terj. Achsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984), 167,186.

kiranya hanya menggeluti ilmu kalam dan atau terpuruk kedalam perdebatan panjang fikih, ilmu kalam, tasawwuf dan sebagainya dengan tanpa mengembangkan nilai-nilai ilmiah suatu pengetahuan.[13]

Penyusunan sistematika filsafat Islam oleh para filosof muslim awal bagaimanapun merupakan kreasi yang gemilang dari peradaban Islam. Hanya saja karena agama dan filsafat merupakan dua disiplin yang berbeda, perbedaan tersebut tidak terletak dalam bidang kajian, akan tetapi dalam cara menyelidiki bidang itu sendiri. Agama dipelajari dengan penuh rasa pengabdian sementara filsafat dengan memaksimalkan potensi nalar. Maka ketika filsafat berhadapan secara langsung dengan agama Islam, ia justru menciptakan situasi yang justru membahayakan bagi dirinya sendiri. Bahaya yang diundangnya bukanlah terletak pada doktrin-doktrin aktual, tetapi penilaian yang dibuatnya atas sifat agama dan implikasi-implikasinya terhadap syari'ah.[14]

Pertanyaan selanjutnya yang timbul adalah dapatkah antara filsafat dan agama dipersatukan ataukah mempunyai persamaan atau minimal titik singgung? Wahyu (agama) dalam Islam disamping harus disikapi dengan penuh keimanan, dalam beberapa hal wahyu sendiri memberikan legitimasi kepada akal (filsafat) untuk bekerja secara mandiri. Justifikasi demikian berindikasi bahwa akal manusia diperlukan untuk membuktikan kebenaran wahyu.

Para filosof muslim sendiri beranggapan bahwa antara agama (*syara'*) dan filsafat (*hikmah*) tidak terjadi pertentangan. Namun demikian para filosof sendiri kurang mempertimbang-

[13] Nasution, *Falsafah*, 15. Muhammad Ibrahim al-Fayumi, *Al-Ghazali wa 'Alaqāt al-Yaqīn bī al-'Aql*, (Kairo: Anglo al-Misriyyat, 1976), 51.

[14] Rahman, *Islam*, 171. Trueblood, *Filsafat*, 1.

kan implikasi-implikasi pemikirannya terhadap kalam ataupun *syari'ah.*

Al-Kindi (796-873 M) dalam *Risalah ila al-Mu'tashim Billah* menyatakan bahwa antara filsafat dan agama tidak ada perbedaan, sebab pada hakekatnya semua ilmu adalah milik Tuhan. Semua ilmu bertujuan untuk memberikan guna bagi jalan ke arah Tuhan dan menghindari segala hal yang memberi madharat kepada manusia.[15] Dia beralasan karena keduanya mempunyai tujuan yang sama, yaitu mencari kebenaran. Arah keduanya tidak berselisih, usaha filsafat diatur oleh logika sedangkan agama berangkat dari wahyu yang bisa diinterpretasikan dengan penalaran guna membuktikan kebenaran ungkapan-ungkapan wahyu itu sendiri. Kebenaran adalah satu, kebenaran itu sendiri bisa datang dari siapa saja asal bisa diterima secara universal. Adapun metode kebenaran adalah pembuktian (*al-burhān*) yang bisa diterima akal.[16]

Al-Kindi adalah satu-satunya filosof yang berkebangsaan Arab. Al-Kindilah yang mula-mula mengambil proses perumusan tehnik kefilsafatan Yunani ke dalam bahasa Arab dan mengkonstruksikan ulang filsafat Yunani dengan *term-term* doktrin Islam[17] ia hidup pada masa kejayaan mu'tazilah dibawah kekuasaan al-Mu'tazilah (833-842 M), karenanya pantaslah apabila ia mendukung beberapa ajaran mu'tazilah. Bahkan bisa dikatakan

---

[15] Muhammad Yusuf Musa, *Bayn al-Dīn wa al-Falsafah: Fī Ra'yi Ibnu Rusyd wa al-Falāsifah al-'Asr al-Wasith*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1968), 51.

[16] Oemar Amin Hussein, *Sejarah Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 148. Musa, Bain, 53. T.J. De Boer, *The Historis of Philosophy in Islam*, Trans. Edward R. Jones, (New York: Dower Publishition Inc., t. th.), 103

[17] Seyyed Hossin Nasr, *Sains dan Peradaban di dalam Islam* (*Science and Civilization in Islam*), Terj. J. Mahyudin, (Bandung: Pustaka, 1986), 44. Bandingkan dengan Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (New York: Plume Books, 1968), 293.

bahwa ia lebih dekat pada lembaga-lembaga utama pemikiran kalam Islam ketimbang pada sebagian terbesar filosof-filosof yang lain.[18] Dukungan Al-Kindi terhadap pemikiran mu'tazilah, dari berbagai ragam artikelnya menunjukkan bahwa ia merupakan agen yang efektif dalam menyebarluaskan dan pengenalan terhadap ilmu-ilmu pengetahuan Yunani di kalangan umat Islam. Pada masa al-Kindi ini meskipun pemikiran Aristoteles dikaji dengan seksama, tetapi pengkajian itu berangkat dari sudut pandang neoplatonisme.[19]

Dalam menyusun sistematika filsafatnya al-Kindi memadukan beberapa unsur dari filsafat Aristoteles dan Plato. Ontologinya berhaluan neoplatonisme karenanya ia menganut teori emanasi —segala sesuatu mengalir dari Ada Tertinggi, yang ingin didamaikannya dengan ajaran Qur'an bahwa dunia ini diciptakan. Pengaruh neoplatonisme juga tampak dalam teorinya bahwa sifat-sifat Tuhan tak dapat dikenal manusia, disini ia senada dengan mu'tazilah.[20] Kecenderungan neoplatonisme inilah yang selanjutnya menjadi titik mula perkembangan aliran filsafat peripatetic di dunia Islam, dan menjadi sangat menonjol dalam karya al-Farabi dan Ibn Sina.[21]

Sebagaimana al-Kindi, al-Farabi (875-950 M) juga mengatakan bahwa kebenaran adalah satu, meskipun menjelaskannya dengan metode yang berbeda. Oleh karena itu mendamaikan antara Aristoteles dengan neoplatonisme dalam karyanya yang terkenal, *al-Jam' bayn ar-Ro'yi al-Hakīmayn.* Filsafat dapat

---

[18] W. montgometry Watt, *Pemikiran Teologi Dan Filsafat Islam* (*Islamic Theology And Philosophy*), Terj. Umar Basalim, Cet. Al, (Jakarta: P3M, 1987), 59.

[19] *Ibid.*, 60.

[20] Peursen, *Orientasi*, 133-4.

[21] Nasr, *Science*, 44, 313.

digambarkan sebagaimana dilandasi oleh faham Aristoteles dengan supra struktur metafisika neoplatonis. Dalam filsafatnya ini ia juga menambahkan teori politik yang didasarkan pada kajian Plato, yaitu *Republic* dan *Laws*.[22] Maka tidaklah mengherankan apabila ia kemudian merefleksikannya dalam kebenaran filsafat dan kebenaran yang datang dari wahyu kenabian. Ada tiga pemikiran al-Farabi dalam hal ini, yaitu:

a. Masalah penciptaan, yakni persamaan pandangan antara Aristoteles dengan Islam tentang Tuhan. Sebagaimana diketahui bahwa Allah dalam Islam adalah "Pencipta" segala sesuatu, segala sesuatu tidak akan pernah terjadi tanpa perintah-Nya, tidak akan lestari tanpa pemeliharaan-Nya. Dia mengetahui segala sesuatu yang makro dan yang mikro, tidak ada perantara antara Dia dengan makhluk-Nya. Konsep Tuhan dalam al-Qur'an ini jelas tidak mungkin bersesuaian dengan konsep Aristoteles tentang Tuhan yang ia sebut sebagai *First Mover Unmoved* (Penggerak Pertama Yang Tidak Bergerak), tanpa menyebutkan "Tuhan Yang Esa" sebagaimana dalam paham neoplatonisme.[23]
b. Wahyu dan akal mempunyai kedudukan yang sama, yaitu menerima kenabian, mu'jizat keyakinan keagamaan dan masalah kalam, serta memberikan interpretasi secara rasional. Kenabian dalam pandangan al-Farabi bukan sesuatu yang supranatural menyalahi kebiasaan. Nabi hanyalah manusia biasa yang kekuatannya sampai pada daya cipta yang sempurna. Pertama kali diperoleh dengan "*akal munfa'al*", kemudian dengan "*akal mustafad*" yang berkaitan dengan "*akal fa'al*". Mu'jizat diadakan sebagai bukti kebenaran kerisalahannya. Kenabian ditentukan oleh kekuatan suci yang mampu

---

[22] Watt, *Pemikiran*, 69.
[23] Musa, *Bayn*, 55-56.

menyaksikan alam makro sebagaimana jiwa kita menyaksikan alam makro.[24]

c. Perbedaan antara orang awam dan orang *khawas*, masing-masing mempunyai pengetahuan sendiri. Orang *khawas* bisa memfungsikan akalnya hingga mencapai *akal fa'al*, sedang orang awam masih dibawah mereka tingkatannya.[25]

Oleh karena itu antara pemikiran falsafat dengan pemikiran keagamaan tidak bertentangan (*paradogsal*). Sekalipun demikian al-Farabi lebih lepas dari pengaruh neoplatonisme, antara lain karena ia juga secara mendalam mempelajari logika Aristoteles, dialah yang pertama kali memperkenalkan pemakaian logika ke dalam dunia intelektual Islam. Dalam tulisannya dijumpai penalaran-penalaran untuk membuktikan adanya Tuhan. Inti metafisikanya ialah tentang kejadian Pertama dan Keesaan absolut, yang difahami sebagai identik dengan Tuhan seperti yang dinyatakan dalam ajaran Islam.

Dari teori kontingensi (ketidakniscayaan) makhluk-makhluk ia menyimpulkan adanya Tuhan yang menopang segala sesuatu yang berada. Kenyataan bertingkat-tingkat, Tuhan selaku yang Tunggal dan Yang Awal, merupakan tingkat tertinggi.[26]

Al-Farabi yang dikenal sebagai "Guru Kedua" (yang pertama adalah Aristoteles) pendapatnya terpengaruh dengan Syi'ah Ismailiyah. Menurutnya, *kepala pertama*, dari negara yang ia idamkan ialah seorang Nabi yang juga merupakan filosof terbaik dalam arti sesunguhnya. Ia diikuti oleh kepala kedua yang layaknya memiliki sedikit perbedaan dalam kualitas. Apa yang disebut sebagai *kepala kedua* dapat ditafsirkan sedemikian rupa sehingga ia kurang lebih serupa dengan imam dari Imamiah. Apabila

---

[24] *Ibid.*, 56-59.

[25] *Ibid.*, 60-63.

[26] Peursen, *Orientasi*, 134.

kualitas yang diperlukan untuk kepala kedua tidak seluruhnya didapati pada satu orang, maka pemerintahan dapat dibagi-bagi di antara orang-orang yang secara gabungan memiliki kualitas itu. Dan di antara orang-orang yang berbagi kewenangan itu beberapa di antaranya adalah yang persyaratannya berkaitan dengan tradisi (*sunnah*) dan ulama".[27] Mungkin al-Farabi benar-benar berusaha untuk menghindari pertentangan antara faham syi'ah dan faham sunni serta benih-benih perebutan kepentingan. Ia terutama sangat menghendaki agar filsafat dipergunakan sepenuhnya untuk meningkatkan kondisi kekhalifahan.

Agak berbeda dengan kedua pendahulunya, Ibnu Sina (980-1037 M) yang berasal dari Iran berpendapat bahwa metode agama adalah murni praktis, sedang filsafat adalah murni penalaran.[28] Pandangan filsafat Ibnu Sina terutama termuat dalam bukunya *Syifa'* dan *Najah*. Yang pertama merupakan ihtisar luas ilmu pengetahuan dan filsafat, sedang yang kedua merupakan ringkasan dari karyanya yang lebih panjang mengenai filsafat. Buku yang kedua ini terdiri atas tiga bagian, *bagian pertama* membahas tentang logika, *bagian kedua* membahas "filsafat alam" (benar-benar mempersoalkan hal-hal seperti zat dan kejadian serta sifat jiwa manusia) dan *bagian ketiga* adalah tentang teologi (termasuk kosmologi).

Filsafat Ibnu Sina bercorak neoplatonis, Dia menjelaskan Tuhan adalah Esa, wajib ada (*wajib al-wujūd*), dari Tuhanlah segala sesuatu berasal. Ia juga menjelaskan tentang kemungkinan kenabian dengan bentuk imajinasi yang paling tinggi. Ibnu Sina menghubungakannya dengan bagian jiwa yang paling tinggi atau intelek. Perbedaanya dengan al-Farabi, dalam diri Ibnu Sina

---

[27] Watt, *Pemikiran*, 69-70.

[28] Mustafa Abdur ar-Raziq, *Tamhid Tarikh al-Falsafah al-Islāmiyah*, (Kairo: Maktabah Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1959/1379), 81.

tidak terlihat tanda-tanda Syi'ah, artinya, dalam pendapatnya tidak ada usaha untuk mengharuskan penguasa yang ada menerima kearifan ketuhanan lebih banyak dari porsi sewajarnya. Ia hanya berkepentingan untuk menjelaskan bagaimana melalui seorang Nabi bisa terbentuk suatu Negara berdasarkan kearifan faham syi'ah. Hal ini kemungkinan karena adanya kenyataan bahwa propaganda dinasti Fatimiyah di dunia Islam sebelah Timur begitu aktif.[29]

Sebagai konsekuensi dari pendapatnya tersebut ia mengatakan Kenabian adalah pelimpahan dan ilham dari akal aktual. Nabi menerima pelimpahan ini tanpa perantara, untuk kemaslahatan manusia, maka Nabi harus ada. Untuk membedakannya dari manusia biasa, maka Nabi diberi mu'jizat agar manusia membenarkan dan mengakuinya. Alam akherat baik secara syar'i maupun secara akal diterima. Kebahagiaan dan kesengsaraan jiwa setelah meninggalkan raga sesuai dengan jiwa akal.[30]

Ibnu Sina juga membedakan antara zat Tuhan yang niscaya dengan dunia ciptaan yang tidak niscaya (*kontingen*) dalam hal ini ia mensistematisasi pendapat kedua pendahulunya. Ia membedakan antara *esensi* (zat atau hakekat sesuatu) dan *eksistensi* (adanya sesuatu atau wujudnya). Segala eksistensi bersumber pada Tuhan, Tuhanlah eksistensi yang murni dan zat yang eksistensinya niscaya. Dengan demikian Ibnu Sina tidak hanya membedakan antara *forma* dan *materi* (*sura* dan *maddah*) seperti Aristoteles, tetapi juga zat dan wujud. Namun sebagian dari keniscayaan eksistensi Tuhan itu terlimpah pada dunia ciptaan, sehingga dunia ini dapat dikenal secara rasional. Ia bahkan juga menarik kesimpulan, bahwa dunia bersifat awali dan abadi,

---

[29] Watt, *Pemikiran*, 117.
[30] Musa, *Bayn*, 71.

tanpa awal dan tanpa akhir. Dunia tidak berawal dalam waktu, meskipun menerima awal menurut zatnya.[31]

Dalam hubungannya dengan bahasan ini, fenomena penting yang bisa ditangkap tentang bagaimana perkembangan filsafat Islam, tentu mengalami pergeseran demi pergeseran. Dalam diskursus filsafat Islam kita tidak dikenal tiga macam trend pokok, yaitu peripatetisme (*masysyā'iyyah*), illuminasionisme (*asyrāqiyyah*), dan eksistensialisme (*wujūdiyah*). Berbicara tentang filsafat peripatetik, merupakan suatu pembahasan yang mengarah pada suatu struktur dan konstruksi filsafat yang didasarkan pada kemampuan berdiskusi, berdebat (*discursive faculty*), yang secara esensial dan pokok menyandarkan kebenaran dengan menggunakan argumentasi-argumentasi yang didasarkan pada akal atau rasio.[32]

Tradisi peripatetik yang bermula dari al-Kindi (lahir di Kufah 796 dan meninggal di Bagdad 873 M),[33] diikuti al-Farabi (872-950 M) dan Ibnu Sina (980-1037 M). Melalui keduanya, dasar bagi filsafat peripatetik semakin menjadi kuat dalam Islam. Ketiganya akrab dengan pemikiran para neoplatonis dan sebagai komentator Aristoteles dari Alexandria dan Athena serta mereka memahami filsafat Aristoteles melalui kacamata neoplatonis.[34] Ketiga tokoh itu adalah filosof-filosof peripatetik di Timur. Dalam perkembangannya ketika di Barat (Andalusia) filsafat peripatetik berkembang subur, bersamaan redupnya filsafat peripatetik di Timur. Kemudian berkembang trend filsafat yang berbeda dari pendahulunya, bersama filosof-filosof utamanya

---

[31] Peursen, *Orientasi*, 135.

[32] Sayyed Hossein Nasr, *Science*, 293-294.

[33] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, (Jakarta: UI Press, 1986), 47.

[34] *Ibid.*

seperti Abu Bakar Muhammad Ibnu Ahmad Ibn Yahya Ibn Bahja (lahir di Saragosa 1122 M) dan Abu al-Walid Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu Muhammad Ibnu Rusyd (lahir di Cordova 1126 M dan meninggal di Marokko 1198 M).[35] Suhrawardi al-Maqtul dan Ibnu 'Arabi adalah contoh yang mendukung filsafat illuminasionisme. Sedangkan filosof Mulla Sadra, Ibnu Tufail serta Iqbal bisa dimasukkan dalam trend eksistensialisme.[36]

B. Memperbincangkan Teologi

Teologi (ilmu kalam) sebagai suatu bentuk pengungkapan dan penalaran pemahaman keagamaan, tumbuh setelah wafatnya Rasulullah SAW. Tidak sebagaimana disiplin keilmuan Islam yang lainnya, teologi sangat berkaitan erat dengan skisma dalam Islam, dimana terjadi perselisihan-perselisihan antara berbagai opini dalam komunitas Muslim, yang bermula dari peristiwa terbunuhnya Usman Ibn Affan Khalifah III dalam peristiwa fitnah yang besar (*al-fitnah al-kubra*). Dari peristiwa inilah muncul perdebatan-perdebatan di kalangan ummat Islam sendiri --di antara perdebatan itu-- membicarakan bagaimana kedudukan orang yang berdosa besar, apakah masih tetap dikatakan sebagai orang mu'min atau sebagai orang kafir. Perdebatan tersebut akhirnya berkembang menjadi kompleks dan mendalam.

Secara historis-kronologis, timbulnya kalam (*teologi-skolastik*) sebenarnya sudah dimulai dengan munculnya Khawarij, pada masa kekalifahan Ali ra. Yang tidak lain mengawali kelompok-kelompok politik yang mencari dukungan teologis untuk meng-

---

[35] Sayyed Hossein Nasr, "Pandangan Dunia dan Wawasan Filosofis" Halim Nizhami Ganjawi dalam *al- Hikmah Jurnal Studi-studi Islam*, Rabi'ul Tsani-Rajab 1414 H/Oktober-Desember 1993, 103.

[36] Reider Thomte, *Kiekegaard's Philosophy of Religion*, (New Jersey Princeton University Press, 1949), 31.

absahkan ide politik yang mereka anut. Kemunculan kelompok-kelompok politik pada masa Ali tersebut tidak lain sebagai akibat pertemuan masyarakat Muslim dengan berbagai ragam kebudayaan, khususnya Arab, Persia dan Bizantium.[37] Kelompok khawarij yang telah menetap di Basrah dan Kufah terbawa oleh budaya padang pasir, menuntut demokrasi murni. Bagi mereka pemimpin adalah berdasarkan pilihan rakyat dan orang yang dipilih haruslah orang berkualitas terbaik. Kreteria yang digunakan untuk menilai kualitas seseorang adalah kadar ketaqwaan kepada Allah seperti tersebut dalam al-Qur'an. Menurut mereka etika pribadi dan etika negara adalah sama karena indahnya pengelolaan negara dapat dilihat dari perilaku kehidupan kesehariannya.[38]

Persoalaan politik yang menandai munculnya golongan Khawarij kemudian berubah menjadi persoalan teologi. Adapun pokok permasalahannya adalah term *kufr* yang menandai orang-orang yang tidak menyetujui *arbitrase*, status "dosa besar" dan kebolehan tidak patuh kepada khalifah yang dianggap zalim atau khianat.[39] Khawarij sangat ekstrim dalam menghendaki bahwa komunitas harus didasarkan pada asas-asas Islam, karena mereka mengucilkan para 'pendosa besar' dan ini membawa kepada pembahasan-pembahasan kompleks mengenai apa persyaratan

---

[37] G.E Von Gruneboon, *Classical Islam, A History 600 A.D.- 1258 A.D.*, (Chicago: Aldine Publishing Company, 1970), 60. A.J. Wensinck dalam *The Muslim Creed: It's Genesis and Historical Development*, (Cambridge University Press, 1932), 32. Ira M. Lapindus, *A History of Islamic Societies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 105. Bandingkan dengan al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dae al-Fikr, t.th.), 114. W.M. Watt, *Islamic Philosophy and Theologi*, (Edinburg: Edinburg University Press), 2.

[38] Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1987), 45.

[39] Wensinck, *Muslim*, 36. Fakhry, *Sejarah*, 73-7.

bagi anggota komunitas muslim dan mukmin. Kaum Syi'i (jika istilah ini bisa dipakai secara longgar) menekankan aspek-aspek relegius kedaulatan dalam negara Islam. Kemudian ketika Bani Umayah menyatakan telah ditunjuk oleh Allah, maka lawan-lawan mereka merasa perlu membenarkan perlawanan dengan doktrin qodariyah mengenai kebebasan dan tanggung jawab manusiaw.[40]

Di tengah-tengah situasi pertentangan pendapat antara syi'ah (mewakili budaya Persia) dan khawarij (mewakili budaya Arab) tentang figur imam (Kepala Negara) dan perang yang berkecamuk antara bani Umayyah, khawarij, dan syi'ah, lahirlah aliran teologi murji'ah, yang pada awal kelahirannya mengambil posisi mendukung Bani Umayyah. Teologi murji'ah mengemukakan tesis bahwa iman terletak dalam hati dan tidak seorangpun dapat menilainya, semua terserah penilaian Allah. Tesis murji'ah ini tampaknya untuk menolak tesis khawarij dan syi'ah yang berpendapat bahwa seseorang yang melakukan dosa besar seperti membunuh sesama muslim, telah menjadi kafir.[41] Selain itu teologi murji'ah memang berbeda dari khawarij yang dengan kritis memunculkan persoalan-persoalan yang bernada stereotip terhadap kekuasaan, aliran murji'ah lebih menekankan pada kekuasaan dengan 'menangguhkan' penilaian keimanan hingga nanti di akhirat, adapun pembunuhan yang dilakukan oleh khalifah Bani Umayyah itu sudah ditaqdirkan oleh Tuhan.[42]

---

[40] W. M. Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis (The Majesty that Was Islam)*, terj. Hartono Hadikusumo, (Yogyakarta: PT Tirta Wacana, 1990), 135.

[41] Shiddiqi, *Jeram*, 46.

[42] Al-Syahrastsani, *al-Milal*, 139-146.

Selain ketiga alam pikiran: khawarij, syi'ah dan murji'ah yang secara jelas memperlihatkan orientasi politik. Dalam teologi ada dua aliran lagi, yakni jabariah dan qadariah yang pendapat mereka saling bertentangan satu sama lainnya tentang, kedudukan manusia di hadapan Tuhan. Pertanyaan yang timbul adalah, apakah manusia mempunyai kewenangan berkehendak (*irādah*) atau tidak?. Jabariyah mengambil posisi manusia tidak mempunyai kewenangan berkehendak. Tesis ini melahirkan sikap *fatalistik* yang mematikan etos kerja. Sedang qadariah yang dipelopori oleh Ma'bad al-Juhami al-Basri (w. 79 H/699 M), Ghailan ad-Dimasyqi (w. 125 H/743 M) dan teman-temannya mengambil posisi bahwa manusia mempunyai kewenangan berkehendak, sebab ketiadaan kewenangan berkehendak akan bertentangan dengan sifat kemahaadilan Tuhan. Pendapat ini menempatkan Tuhan sebagai petugas untuk mengerjakan apa yang diinginkan manusia.[43] Sebagai konsekuensinya faham ini mengajarkan bahwa segala perbuatan manusia, apakah itu baik atau buruk akan dibalas oleh Allah secara "proporsional", karena manusia bertanggung jawab sepenuhnya terhadap apa yang telah dikerjakannya. Sesat hukumnya bagi mereka yang mengajarkan bahwa amal perbuatan dan nasib manusia bergantung pada qadar Allah.[44]

Ilmu kalam adalah suatu pemikiran teologi Islam yang lahir dari lingkungan Islam sendiri dan termasuk awal munculnya dalam sistem pemikiran Islam. Namun tidak diketahui dengan pasti kapan istilah kalam menjadi nama bagi sistem pemikiran teologis dalam Islam. Mustafa Abd al-Raziq menyimpulkan kmungkinan cara penamaan sistem teologi Islam dengan *'ilm al-*

---

[43] Shiddiqi, *Jeram*, 47.

[44] Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Cet. V.,(Jakarta: UI Press, 1986), 31-5.

kalām, yaitu: a. *al-kalām* diartikan dengan makna etimologisnya: bicara. Sistem teologi ini dinamakan kalam sebab di dalamnya dibicarakan masalah-masalah yang pada masa Nabi dan Sahabatnya tidak dibicarakan. b. *al-kalam* diartikan dengan bicara lawan berbuat, bukan lawan diam, didasarkan pada kenyataan bahwa sistem teologi hanya dalam batas bicara, tidak sampai kepada tingkat berbuat.[45] 'Abd ar-Rahman al-Badawi menekankan penamaan itu disebabkan oleh pembahasan yang popular dalam ilmu itu ialah kalam Allah. *'ilm al-Kalam* di gunakan sebagai nama bagi sistem teologi Islam diperkirakan mulai pada masa al-Jahiz (w. 255 H).[46]

Berbagai pembicaraan dan perdebatan dilakukan oleh Muslim yang mempunyai potensi untuk berbuat terbaik guna kelangsungan dinamika keagamaannya. Sebagai konsekuensinya mereka membutuhkan beberapa komponen pendukung, yang paling pokok adalah teks keagamaan itu sendiri dan potensi pikir yang dimilikinya. Akan tetapi prakteknya tidak semulus yang diharapkan. Sebagaimana diuraikan di atas para filosof Muslim beranggapan bahwa antara agama (wahyu) dan akal (filsafat) tidak bertentangan, bahkan saling mendukung, namun demikian tanggapan sebagai agamawan dalam hal ini berbeda.

Para agamawan berpendapat bahwa agama dan akal (filsafat) tidak mungkin dipersatukan -atau terdapat perbedaan visi di antara keduanya, sebagaimana dikatakan Abu Qasim al-Husen Ibn Muhammad al-Raghib al-Isfihany (w. 502 H/1108-9) bahwa akal pada dasarnya tidak mempunyai nilai seni, dia hanya dapat memperoleh ilmu pengetahuan secara universal, tidak mengetahui secara terperinci, sebagaimana mengetahui kebaikan, keyaki-

---

[45] Al-Raziq, *Tamhid*, 266-8.

[46] Abd. Rahman al-Badawi, *Madzāhib al-Islāmiyyin*, (Bairut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1971), 32.

nan kebenaran dan perkataan benar secara universal, akan tetapi melupakan nilai-nilai estetika, keadilan dan kesucian diri. Sementara syara' disamping menjelaskan segala sesuatu secara universal, juga menjelaskan secara terperinci satu-persatu, apa yang harus diyakini dan apa yang harus dihindari. Oleh karena itu syara' mengatur yang benar dan yang lurus, yang menunjukkan manusia untuk kebaikan di dunia dan akhirat.[47]

Terlepas dari perselisihan pendapat di atas perkembangan kalam sendiri pada prosesnya tidak bisa lepas dari usaha memaksimalkan potensi pikir manusia, walau tidak sebebas para filosof, karena mereka harus tetap berpegang teguh pada teks al-Qur'an dan al-Hadits. Telah diketahui, kalam sendiri memang berbeda dari aliran-aliran filsafat, yang membahas setiap masalah yang timbul dalam pikiran manusia, kalam hanya membatasi diri pada masalah yang spesifik agama. Akan tetapi ia tidak berusaha mengikuti aliran Yunani mana pun, sehingga para mutakallim dapat mengemukakan berbagai tesis yang orisinal. Mereka menggunakan logika Aristoteles dan alirannya –yang bisa mereka gunakan sebagai senjata, tatapi untuk tujuan yang berbeda.[48] Hal ini dikarenakan kalam dalam sejarah pemikiran Islam timbul sebagai hasil suatu usaha mempertahankan dalil-dalil agama Islam dari serangan-serangan penganut agama lain, khususnya Kristen (yang bersenjatakan logika Yunani). Oleh karenanya teologi Islam sering dikatakan terpengaruh Kristen. Sebagai contoh, pembahasan Muslim mengenai apakah al-Qur'an itu *kalam* Allah yang diciptakan atau tidak diciptakan, dipengaruhi oleh perbuatan Kristen mengenai apakah Kristus, *kalam* Allah yang diciptakan atau tidak diciptakan. Gagasan *kalam* Allah yang tidak diciptakan mungkin saja diambil dari perdebatan Kristen, tetapi

---

[47] Al-Raziq, *Tamhid*, 82.

[48] Nasr, *Science*, 283.

bukannya diambil secara intelektual. Pengambilan gagasan ini tentunya terjadi ketika sekelompok muslim, yang sudah terlibat perbantahan seru dengan muslim lainnya, melihat bahwa konsepsi ini jika diterapkan pada al-Qur'an akan sangat membantu pembantahan mereka, dari hal ini tentu motifnya Islami sepenuhnya. Yang bisa dikatakan 'pengaruh' hanyalah gagasan Kristen memberikan senjata yang bisa digunakan.[49]

Peradaban di antara Muslim awal tentang *kalam* Allah ini bisa dilihat dari peristiwa munculnya madzhab Jabariah di Khurasan (Persia) yang dipelopori oleh Jahm bin Shafwan. Ia adalah murid al-Ja'd bin Dirham, yang dibunuh pada 124 H karena dianggap *mulhid* dan *zindiq* dengan pendangannya bahwa al-Qur'an makhluk dan bahwa sifat-sifat Allah tidak ada.[50] Faham ini merupakan anti tesa dari ajaran qadariah.

Persoalan-persoalan teologi dalam perkembangan selanjutnya bermunculan dan menciptakan kelompok-kelompok teologis umat Islam yang bentuk selanjutnya erat sekali dengan perpolitikan penguasa. Hal ini bisa dilihat dari gelombang masuknya filsafat Yunani ke dunia Islam yang semakin besar ketika al-Ma'mun berkuasa (813-833 M). Ia membangun sebuah pusat pengajaran dan penerjemahan yang dinamakan dengan *Bait al-Hikmah*. Teologi mu'tazilah yang cenderung rasional dan liberal, resmi menjadi madzhab pemerintah (827 M) ketika al-Ma'mun berkuasa. Selain itu ia juga mengirimkan utusan ke kerajaan Bizantium untuk mencari karya-karya Yunani dalam berbagai bidang. Ia siap membayar setiap buku yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan emas seberat buku itu.[51] Selain itu

---

[49] Watt, *Kejayaan*, 138.

[50] Al-Syahrastani, *al-Milal*, 86-91.

[51] George N. Atiyeh, *al-Kindi The Philosopher of The Arab*, Terj. Kasidjo Djojosuwarno, *al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*, (Bandung: Pustaka, 1983), 2.

juga dukungan mayoritas agamawan. Adapun aliran teologi yang dianggap besar dan menjadi sistem pemikiran yang berpengaruh luas adalah mu'tazilah, asy'ariah dan maturidiyah.

Membicarakan kalam mu'tazilah memang berbeda dengan kedua pendahulunya khawarij dan murji'ah, kaum mu'tazilah yang muncul belakangan di pelopori oleh Wasil bin 'Atha' (w. 748 M), aliran ini mendapat julukan kaum rasionalis Islam,[52] disebabkan unsur penalaran (rasio) lebih ditekankan (diutamakan) dalam membahas persoalan, di mana persoalan-persoalan teologi yang dibahasnya lebih mendalam dan filosofis di banding kedua golongan sebelumnya. Hal ini diakui oleh penentang-penentang mu'tazilah seperti al-Malthi dan al-Isfaraini. Demikian juga Jamal al-Din al-Qashimi mengakui bahwa mu'tazilah adalah aliran teologi yang pertama yang memperkenalkan dasar-dasar akidah dan mengkompromikan antara *al-manqūl* dengan *al-ma'qūl*.

Meskipun bukan tergolong aliran teologi pertama yang muncul dalam Islam, mu'tazilah sangat berjasa dalam menyusun dasar-dasar akidah dan sistem ilmu kalam, didukung kejayaannya bersamaan dengan kejayaan dunia Islam. Kaum mu'tazilah adalah Muslim luar dalam, yang sibuk dalam perbantahan dengan orang Islam sendiri ataupun dengan non-muslim. Hal ini sebagai sebab merembesnya ide-ide Yunani yang sangat besar dalam karya-karyanya. Hal ini dikarena mereka mendapati

---

Bernard Lewis, *The World of Islam*, (London: Themes and Huston Ltd, 1992), 181.

[52] Meskipun asal-usul aliran ini tidak disepakati oleh para penulis. Pendapat yang populer senantiasa menyebutkan peristiwa Wasil bin Atha' dengan Hasan al-Basri dengan mengangkat perbedaan pendapat mereka tentang pelaku dosa besar sebagai penyebab 'keluarnya' Wasil bin Atha' dari halaqah Hasan al-Basri, Laily Mansur, *Pemikiran Kalam dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 3-10.

bahwa ide-ide Yunani itu berguna untuk kegiatan-kegiatan mereka maka mereka mempelajari dan mengadaptasikan ke dalam pemikirannya. Hanya pada satu dua hal mereka berminat pada ide sebagai murni ide atau karena keingin tahuan intelektual. Kebanyakan ide yang diadaptasi adalah ide-ide yang relevan terhadap pembantahan. Pemikiran-pemikiran mu'tazilah yang diambil dari pemikiran Aristoteles terutama metafisikanya mendapat serangan gencar dari teolog-teolog asy'ariyah, apalagi setelah pamor mu'tazilah menurun sejak pemerintahan al-Mutawakkil.[53] Mu'tazilah dikenal dengan *ahl- al-'adl wa al-tauhīd* nya. Lima dasar keyakinan mu'tazilah adalah *al-tauhīd, al-'adl, al-wa'ad wa al-wa'id, al- manzilah bayn al-manzilatain* dan *al-amr al-ma'rūf wa al-nahi 'an al-munkar.*[54]

Karena munculnya mu'tazilah yang dinilai kurang memfungsikan sunnah Nabi dan menganggap al-Qur'an sebagai makhluk, maka muncullah reaksi di kalangan umat Islam yang ingin menegakkan kembali sunnah Nabi. Ledakan reaksi semakin tak terbendung setelah khalifah al-Mutawakkil membatalkan mu'tazilah sebagai madzhab resmi negara pada tahun 848 M. Dengan demikian pelaksanaan *mihnah* yang diterapkan pada masa khalifah al-Ma'mun yang membawa banyak korban itu berakhir, dan sejak saat itulah pengaruh mu'tazilah semakin menurun. [55] Reaksi yang dimaksud ditandai dengan munculnya aliran asy'ari

---

[53] Lebih lanjut mengenai Mu'tazilah bisa di lihat dalam al-Syahrastsani, *al-Milal*, 43-85. Awwadd bin Abdillah al-Mu'tiq, *al-Mu'tazilah wa Ushūl al-Khamsah wa Manqīfu ahl al-Sunnah Minha*, (Riyad: Dar al-Ashimah, 1409). Watt, *Kejayaan*, 143.

[54] Ahmad Mahmud Subhi, *Al-Mu'tazilah* (Iskandariyah: Muasasat al-Saqafat al-Islamiyah, 1982), 99, 101, 115.

[55] Ali Abd. Fattah al-Maghriby, *al-Firāq al-Kalāmiyyah al-Islāmiyyah: Madkhal wa Dirāsah*, (Mesir: Dar al-Taufiq al-Numujiziah, 1407/1986), 277-284. Ahmad Amin, *Duha al-Islām*, Jilid III, (Mesir: an-Nahdlah, 1964), 92.

yang dipimpin oleh Abu al-Hasan 'Ali bin Isma'il al-Asy'ari (w. 935 M) dan aliran maturidiah yang dipelopori oleh Abu Mansur Muhammad bin Mahmud al-Maturidi (w. 944 M).[56]

Berbeda dengan mu'tazilah, teologi asy'ariah yang muncul sekitar abad keempat Hijriah ini masih kuat pengaruhnya sampai sekarang. Aliran ini mengambil nama pendirinya, Abu Hasan al-Asy'ari (260-324 H). Ia dibesarkan di lingkungan mu'tazilah sejak kecil sampai ia menyatakan keluar dari mu'tazilah dan menyatakan diri sebagai orang yang berada di jalan tengah antara *ahl al-hadits* yang sangat literer dan mu'tazilah yang rasionalis. Teologi asy'ariyah yang mengambil jalan tengah tersebut merupakan awal *ortodoksi*. Kehadirannya juga sebagai upaya membendung daya serang gelombang *hellenisme* pertama.[57]

Sedangkan aliranmaturidiyah mengambil nama pendirinya, Abu Mansur al-Maturidi. Posisi maturidiah, pengikut mazhab hambali adalah sama dengan yang diyakini asy'ariah, kalau pun ada perbedaan tentu dalam skala yang kecil. Sehingga antara kedua aliran tersebut dapat bekerjasama, saling mengisi dan saling bertukar argumentasi dalam menangkis *hujjah* pihak lawan dan dalam mempertahankan pendapat mereka.[58] Dilihat dari segi pandanganya tentang kemampuan akal dan perbuatan manusia aliran ini lebih maju daripada asy'ariah, tetapi masih di bawah mu'tazilah.[59]

---

[56] Nasution, *Teologi*, 65

[57] Madjid, *Khazanah*, 21, 34. Ibrahim Madkur, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah: Manhaj wa Tathbiqun*, Juz I-II, (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th), lebih lanjut dalam I, 113-4.

[58] Shiddiqi, *Jeram*, 53.

[59] *Ibid.*, 92, 112-15.

C. Polemik antara Filsafat dengan Kalam

Bila kita membaca karya-karya ahli-ahli pikir Islam, tampak adanya ketegangan-ketegangan yang berkaitan dengan hal-hal: *pertama* ketegangan antara teologi dan filsafat, *kedua* ketegangan antara filsafat corak Aristoteles dengan filsafat neoplatonisme, yang tercermin dalam ketegangan antara aliran-aliran kalam yang rasionalis dan aliran yang lebih condong kearah tekstualis dan mistisisme. Kadang-kadang ketegangan tadi tidak hanya terwujud dalam ketegangan antara dua tokoh filosof, melainkan di dalam sistem yang sama pula.[60] Demikian pula menurut pengertian tertentu, isu sentral politik keagamaan dari periode awal Abbasiyah adalah kelanjutan perselisihan antara golongan khawarij dan syi'ah, walau bentuknya lebih lunak dan bahkan berkembang lebih melebar kepada persoalaan, bagaimanakah kedudukan Tuhan terhadap alam atau sejauh mana kedudukan wahyu terhadap akal, dan atau persoalan-persoalan lainnya.

Lebih jelasnya untuk melihat polemik teolog dengan filsuf baik dalam segi metode ataupun materi, penulis uraikan dalam pembahasan berikut ini:

1. Metode Filsafat

Timbulnya pemikiran mu'tazilah,[61] yang ingin menangkis pengaruh filsafat Yunani, namun justru menggunakan metode filsafat yang rasional itu sebagai alatnya. Dengan demikian golongan ini cenderung lebih bersifat rasional dalam pendapatnya. Di antara beberapa pendapat mereka yang disusun seirama dengan ide-ide Yunani dan dikonstruk sesuai dengan batasan ajaran Islam adalah kemerdekaan berkehendak manusia, menu-

---

[60] Peursen, *Orientasi*, 132-3.

[61] Aliran ini mempunyai arti positif dalam mewariskan kepada ahli-ahli pikir di kemudian hari dalam merumuskan otonomi filsafat, *Ibid.*, 133.

rut mereka tanpa kemauan bebas, manusia mustahil menyusun suatu etika. Meskipun benih-benih ajaran mu'tazilah ini dianggap terlalu berlebihan bagi kalangan otordok, karena dengan kemerdekaan berkehendak manusia tersebut berarti ketidak merdekaan Tuhan, hal ini mustahil terjadi.[62]

Pengaruh pandangan *hellenistik* ini ke dalam pemikiran Islam, merupakan dasar pandangan munculnya konsentrasi dan bangunan pemahaman manusia (*rational*) dalam pengertian pemahaman yang 'bukan datang' dari Tuhan (*revelation*), hal ini telah menimbulkan revolusi intelektual yang demikian besar dampaknya terhadap konsep-konsep keagamaan selanjutnya. Dan hampir dapat dipastikan bahwa produk intelek baik dimasa awal, pengaruh itu masuk atau pun pada sebagian besar pemikiran sesudahnya, bertumpu pada pengaruh rasional utamanya pada perkembangan filsafat Islam.[63] Gerakan filsafat Islam, dari sudut pandang aplikasi doktrin Islam merupakan pertumbuhan lebih lanjut dari kalam Mu'tazilah. Jadi tidaklah mengherankan apabila sebagian besar konflik yang terjadi antara filsuf dengan mutakallimin pada masa-masa selanjutnya merupakan perbedaan pendapat antara golongan mu'tazilah dengan para oposannya. Di antara sebab utama reaksi yang timbul terhadap pendapat-pendapat mu'tazilah karena mereka membawa rasionalisme sedemikian jauhnya dengan mensejajarkan kemampuan akal (*rasio*) dengan wahyu (*revelation*) dalam menemukan kebenaran agama.

Mu'tazilah tidak puas hanya dengan pernyataan superioritas akal atas tradisi. Tetapi lebih jauh lagi menyamakan derajatnya dengan Firman Tuhan (wahyu) sebagai petunjuk agama. Pene-

---

[62] Rahman, *Islam*, 122.

[63] Muhammad Baqir ash-Shadr, *Falsafatuna*, Terj. Nur Mufid Bin Ali, (Bandung: Mizan, 1991), 31.

kanan yang berlebih-lebihan pada rasionalitas formal bahkan pada *aphortheosis* (pemujaan) akal, dalam perkembangannya mendapat reaksi keras dari pihak ortodoksi. Golongan ortodoks sambil memelihara semangat etika aslinya yang integratif memperluas dan menstabilkan kekakuannya, namun dalam rumusan-rumusan aktualnya, ia tertekan menjadi reaksi atas sikap agresif dari rasionalisme yang dikembangkan mu'tazilah dan filsuf Islam lainnya.[64]

Sama halnya dengan perumusan dogma asy'ariah yang pada intinya menyuguhkan suatu usaha untuk membuat sintesa antara pandangan ortodok (*tekstualis*) yang waktu itu belum dirumuskan, dengan pandangan mu'tazilah (rasionalis). Tetapi perumusan aktualnya jelas sekali menunjukkan sifat suatu reaksi terhadap doktrin mu'tazilah, suatu reaksi yang memang tidak bisa dihindari sepenuhnya.[65]

Golongan mutakallimin yang rasional sebagai penganut teologi yang banyak mengandalkan kepada kekuatan rasio, mengatakan bahwa akal mempunyai daya yang kuat (liberal) dalam memberikan interpretasi terhadap teks al-Qur'an dan al-Hadits. Interpretasi secara liberal dalam bahasan kalam dilakukan oleh aliran mu'tazilah dan maturidiyah Samarkand. Penganut teologi ini hanya terkait pada dogma-dogma yang dengan jelas lagi tegas di sebut dalam ayat-ayat al-Qur'an dan al-Hadits, yaitu teks al-Qur'an dan Hadits yang tidak dapat diinterpretasikan lagi kepada arti lain, selain arti leterlek yang terkandung di dalamnya.[66]

Adapun corak tradisional dalam pemikiran kalam mengambil sikap terkait tidak hanya pada dogma-dogma, tetapi juga pada

---

[64] Rahman, *Islam*, 123-4.

[65] *Ibid.*, 126.

[66] Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf*, (Jakarta: Rajawali Press, 1993), 61.

ayat-ayat yang mempunyai arti *zhannī*, yaitu ayat-ayat yang boleh mengandung arti lain dari arti leterlek yang terkandung di dalamnya, ayat-ayat itu mereka artikan secara leterlek. Adapun yang tergolong penganut teologi tradisional ini adalah kaum asy'ariyah dan maturidiah Bukhara.[67]

Uraian di atas menunjukkan bahwa pangkal dari perselisihan antara filsuf dan mutakallimin dari segi metode dikarenakan terdapat inti (*core*) pada kultur filsafat, yang bukan semata-mata hegemoni politik dan kekuasaan. *Core* tersebut adalah sangat mendasar yaitu *the power of reason* (kekuatan akal). Sedang dalam diktum kalam juga terdapat *core*, yakni *the power of revelation* atau *kebenaran wahyu* (āgama). Bagaimana kebenaran itu dibahasakan dalam wilayah manusia, itulah yang menjadikan "perbenturan" antara dua *wisdom*, filsafat dan agama. *Core* kultur Yunani yang mendasarkan pada kekuatan akal mengilhami para filosof Islam untuk mengadopsinya, yaitu memaparkan kebenaran suatu realitas kepada manusia lewat potensi yang ada dalam diri manusia itu sendiri (*rasio*) agar realitas itu bisa di pahami dalam "bahasa" penangkapan manusia. Sedangkan dalam agama (teolog), kebenaran adalah mutlak dari Tuhan, adapun pemaparannya melalui para Rasul dan Wakil-wakil-Nya. Akal dalam agama difungsikan sebagai sarana untuk membuktikan kebenaran wahyu, kebenaran yang dicapai akal bisa diterima selama tidak melanggar batasan-batasan yang digariskan oleh wahyu.

Di dalam filsafat Yunani ada 1) model abstraksi hasil dari; 2) olahan penalaran logis (logika) terhadap kebenaran suatu realitas. Teolog hanya mengadopsi unsur yang kedua, dengan penalaran logis tersebut teolog berargumentasi seakan-akan

---

[67] *Ibid.*, 62. Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya, Jilid II*, (Jakarta: UI Press, 1979), 43.

(model abstraksinya) adalah satu-satunya kebenaran, padahal bentuk abstraksinya itu adalah historis, bukan ajaran wahyu yang sedang ia bela.

Teolog dalam mengadopsi filsafat Yunani baik model abstraksi maupun penalaran logis, sebagai alat analisis dalam semangatnya mencari kebenaran, berhadapan dengan ajaran wahyu, mungkin memang sudah pas untuk membahasakan ajaran tersebut ke dalam wilayah pemahaman manusia. Kalau memang model itu belum sepenuhnya pas, maka tinggal kepandaian teolog itu dalam memadukan antara model abstrasksi, penalaran logis dengan ajaran wahyu.

2. Materi Filsafat

Polemik antara teolog dan filsuf dapat dilihat dari beberapa obyek yang dibahas filosof, beberapa di antaranya ditanggapi oleh para mutakallim (teolog), seperti hubungan antara Tuhan dan alam, hubungan antara Yang Tunggal dan yang banyak dan hubungan antara akal dan wahyu.

a. Hubungan antara Tuhan dan Alam

Al-Farabi dan Ibnu Sina membenarkan bahwa Tuhan adalah pencipta alam yang bersifat *qadim*, namun mereka juga mempertahankan pendapat bahwa alam itu, meskipun diciptakan, tidak berawal, yakni abadi. Mereka ingin menggabungkan kepercayaan agama mengenai diciptakannya dunia dengan ajaran Aristoteles tentang keabadian materi yang pertama. Mereka mengajukan argumen yang meyakinkan tentang keabadian baik untuk Tuhan maupun alam. Misalnya tiada suatu yang berasal dari ketiadaan (*creation ex nihilo*), dengan kata lain setiap akibat pasti mempunyai sebab (*kausalitas*).[68] Demikian pula filosof

---

[68] M. Saed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy*, (India: Adam Publishers and Distributors, 1994), 116.

mengatakan, Allah tidak mengetahui hal-hal yang *juz'iyyaat* dan hanya mengetahui hal-hal yang *kulliyyaat.* Alasannya, peristiwa dan fenomena alamiah itu selalu berubah-rubah, sedangkan ilmu juga berubah-rubah karena berubahnya obyek. Dari itu, jika ilmu berubah, subyek yang mengetahui juga berubah. Hal ini mustahil terjadi pada Allah, karena ia bersifat tetap.

Sebagai tanggapan terhadap berbagai aliran pemikiran rasionalis yang diwarnai filsafat Yunani pada abad ke-4 H/ ke-10 M adalah aliran asy'ariah -khususnya dalam bidang filsafat alam-dikembangkan dan diperluas oleh Abu Bakar al-Baqillani murid al-Asy'ari. Dalam hubunganya dengan alam, asy'ariah menolak paham kausalitas Aristoteles. Bagi mereka, segala sesuatu disebabkan langsung oleh Tuhan, setiap sebab adalah sebab transenden. Api itu panas, bukan karena "secara alami" ia panas, tetapi karena Tuhan berkehendak demikian. Mereka menitikberatkan "atomisme konseptual", diskontinuitas dunia dengan Tuhan dan ketidakberartian segala sesuatu yang ada ini di hadapan sang Khalik. Mereka menempatkan Tuhan sebagai pelaku langsung dalam segala peristiwa.[69] Orang dapat mengatakan, suatu makhluk tertentu "tidak ada" di hadapan Tuhan, tapi ia juga nyata, dalam batasan bahwa makhluk tersebut ada dan karena itu memiliki sesuatu derajat realitas.

Perdebatan dan kontroversi yang terjadi dalam filsafat kealaman tersebut terus berlanjut antara 'atomisme kalam' dengan teori filosofis Aristoteles tentang 'materi' dan 'bentuk'. Dengan penolakan para mutakallimin atas doktrin Aristoteles tentang materi dan bentuk, merupakan suatu persiapan untuk menolak 'kausasi alamiah', hal ini menandakan adanya penerimaan kembali atomisme asy'ariyah yang awal. Penerimaan

---

[69] Nasr, *Sains*, 283-284.

kembali atomisme asy'ariyah ini akhirnya hampir-hampir dipahami sebagai dogma keagamaan yang penting, yang dipandang sebagai langkah yang perlu untuk membuktikan penciptaan alam yang temporal dan eskatologi.[70]

b. Hubungan antara Yang Tunggal dan Yang Banyak

Filsafat neoplatonisme menekankan kesatuan tak terkatakan dan transendensi Tuhan. Ini sesuai dengan gagasan al-Qur'an tentang Tuhan yang unik, "Tak ada sesuatu yang menyerupai-Nya" (al-Qur'an 42:11). Semua yang banyak itu diciptakan oleh Tuhan, demikian ajaran Islam. Filsafat neo-platonisme menghadapi problem bagaimana yang banyak ini berasal dari yang satu. Untuk menjawab pertanyaan tersebut filsafat neoplatonisme mengenalkan model abstraksi emanasionisme, untuk memenuhi tuntutan rasional akal terhadap *the one-the many.*[71]

Al-Farabi dan Ibnu Sina mungkin juga mempunyai problem yang sama, tentang bagaimana menjelaskan yang banyak-plural dari yang satu. Dengan mengatakan Tuhan adalah Pencipta, dan yang banyak ini adalah ciptaan Tuhan memang sudah cukup, tetapi itu kebenaran yang meloncat melalui iman, bagaimana hal itu bisa dijelaskan dalam pemahaman historis manusia, disinilah permasalahannya. Oleh karena itu keduanya merasa menemukan jawaban dari filsafat neoplatonisme tersebut dengan merevisi pokok-pokok pengertian tertentu yang mendasar dari emanasinya filsafat Yunani. Misalnya saja dikursus kenabian dalam hal itu adalah asing dan baru bagi filsafat Yunani. Kenabian mungkin cukup di jelaskan secara tekstual dengan ayat-ayat al-

---

[70] Rahman, *Islam*, 135.

[71] Majid Fakhry, "The Arabs and The Encounter with Philosophy", dalam Theresa-Anne Druart (ed.), *Arabic Philosophy and The West*, (Washington: Center for Contemporary Arab Studies, George Town university, 1988), 7.

Qur'an, tetapi ini adalah cenderung teologis. Apa yang Ibnu Sina tidak menemukannya dalam model abstraksi dari filsafat Yunani mengenai masalah kenabian ini, ia membuat model abstraksinya sendiri melalui pemaknaan simbolik.[72]

Sebagai konsekuensi logis dari teori emanasi Ibnu Sina adalah wahyu -jika tidak seluruhnya- sebagian besar adalah bersifat metaphor (simbolik). Jika wahyu dipahami sebagai kebenaran harfiah, maka itu hanya terjadi pada dataran awam yang memang harus disesuaikan dengan kapasitas intelektualnya. Berangkat dari teori emanasinya Ibnu Sina memahami wahyu sebagai pancaran dan malaikat adalah kekuatan yang memancarkan, oleh karena itu kerasulan adalah bagian dari pancaran tersebut.[73]

Menarik untuk dibicarakan tentang bagaimana operasional teori emanasi Ibnu Sina. Sebagai langkah awal penulis dalam memahami teori ini adalah dengan mencari bagaimana memahami Yang Tunggal itu memang Tunggal dan bukan sesuatu yang banyak. Dengan melihat tanggapan teolog atas sifat-sifat Allah.

Menurut Abul Huzail al-Allaf -yang untuk selanjutnya diikuti para pemuka mu'tazilah- membicarakan Keesaan-Ilahi konsekwensinya adalah menolak sifat-sifat Ilahi (*Divine Atributes*) sebagai sesuatu yang terpisah dari Zat Ilahi (*Divine Essence).* Jadi antara sifat dan zat Ilahi adalah sesuatu yang padu (satu). Adapun yang dianut aliran Sunni dan kalangan al-Muhadditsin yang mengaku sifat-sifat Ilahi sebagai suatu yang pisah dari Zat-Nya hal itu akan berakibat mengakui dan meyakini bahwa yang Azali

---

[72] M. Amin Abdullah, "The Problem of Religion in Ibnu Sina's Philosophy", dalam *Al-Jaami'ah*, No. 59, Th. 1996.

[73] Sou'yb, *Peranan*, 219. Al-Asy'ari dalam *Maqālah al-Islmiyyin*, 1963, 485.

itu bukan Esa akan tetapi Banyak.[74] Pemahaman kalangan mu'tazilah terhadap rivalnya yang demikian didasarkan argumen bahwa golongan yang memahami Tuhan mempunyai sifat-sifat baik *nafsiyah* -yang identik dengan sifat dua puluh- maupun sifat ma'nawiyah -yang terdiri dari sifat *tsubutiyah* dan *salbiyah*- berarti Tuhan yang bersifat immateri dikenai hukum-hukum yang bersifat materi, mereka dianggap sebagai penganut antropomorfis. Hal itu tidak mungkin terjadi pada Tuhan. Karena Tuhan tidak sama dengan makhluk.

Pendapat kaum mu'tazilah tersebut tidak lain bermula dari kecemasan yang murni untuk mengamankan transendensi Ilahi, maka menyingkirkan semua ungkapan-ungkapan al-Kitab dan al-Hadis yang mengandung anthropomorfisme dengan semangat rasional dan berakhir dengan penolakan terhadap semua sifat-sifat Tuhan. Tuhan adalah Zat semata-mata yang tidak memiliki nama-nama dan sifat-sifat yang abadi, pengakuan atas sifat-sifat Tuhan adalah *syirik* atau polytheisme. Inilah versi mereka tentang *tanzih,* atau '*transendensi Ilahi*'. Konsekuensinya, kaum mu'tazilah dicap sebagai *muaththilah,* yakni orang-orang yang membuang semua kandungan Zat Tuhan dan membuat-Nya menjadi tidak memuaskan bagi kesadaran agama. Tentang Keesaan Tuhan, kalam asy'ariyah menganjurkan bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat yang riil dan abadi, tapi mereka berusaha menjaga diri dari antropomorfisme, dengan memahami bahwa Tuhan mengetahui dengan sifat Pengetahuan-Nya, berkehendak dengan sifat Kehendak-Nya, dan seterusnya. Sifat-sifat tersebut tidaklah identik dengan zat-Nya, tetapi tidak pula berbeda dari padanya. Sifat-sifat tersebut adalah riil walaupun kita tidak tahu 'bagaimana' sebenarnya mereka, dan dalam hubungannya dengan ini al-

---

[74] Rahman, *Islam*, 123, 127.

Asy'ari mempergunakan dialektika negatif dari kaum Mu'tazilah yang pada akhirnya bersumber dari neoplatonisme. Tak pelak lagi, pada gilirannya Mu'tazilah menuduh ortodoksi sebagai telah melakukan *tasybih*, atau 'menyerupakan Tuhan dengan manusia'.[75]

c. Hubungan antara *Ta'wil* (Akal) dan Ayat (Wahyu)

Dalam kalam akal dijadikan alat interpretasi terhadap teks-teks wahyu, dalam arti bahwa dasar-dasar berfikir dan logika di buat sebagai pembantu untuk memahami dan merupakan upaya penyelesaian secara tuntas permasalahan-permasalahan yang muncul dari ungkapan-ungkapan al-Qur'an dan Hadits Nabi. Akal dengan sendirinya berperan sebagai alat interpretasi terhadap wahyu dalam penyelesaian persoalan-persoalan teologi. Sejauh mana akal dapat berperan menafsirkan wahyu, akhirnya menjadi masalah penting yang menandai adanya perbedaan di antara aliran-aliran teologi Islam.

Dalam filsafat Islam akal di tempatkan lebih tinggi lagi. Akal dapat memperoleh pengetahuan secara langsung dari *'al-'aql al-fa'al* yang diidentikkan dengan Jibril, yang bertugas membawa wahyu kepada para Nabi. Dengan demikian akal dapat mempunyai pengetahuan yang tidak mungkin bertentangan dengan wahyu, karena pengetahuan dan wahyu berasal dari sumber yang sama. Meskipun para filosof Muslim (kecuali al-Razi) berkeyakinan bahwa Nabi tetap lebih tinggi dari para filosof dan kedatangan Nabi adalah suatu keharusan bagi kesejahteraan manusia, kalangan muslim yang tidak menyenangi filsafat menganggap penempatan akal yang tinggi oleh para filosof itu berlebihan dan bahkan cenderung menyimpang dari ajaran Islam.[76]

---

[75] Madjid, *Khazanah*, 114.

[76] Muhammad 'Ali al-Sayis, *Tafsir Ayat al-Ahkām*, (Kairo: Kulliyat al-Syari'at, t.th.), Juz II, 117.

Dalam pembicaraan filosof peripatetic, seperti Ibnu Sina, al-Farabi dan al-Kindi pada umumnya mereka mendukung akal - tanpa bantuan wahyu- cukup memberi bimbingan bagi manusia untuk memahami sesuatu dan untuk mencapai kebenaran akhir. Mereka yakin bahwa aktivitas pencarian pengetahuan masyarakat sejenis pencerahan oleh intelek aktif (*al-'aql al-fa'al*). Tetapi sebagaimana diketahui, penekanan mereka adalah pada pengetahuan rasional yang dapat dicapai oleh setiap manusia melalui berfungsinya pikiran secara sehat tanpa bantuan atau rahmat khusus apapun dari Tuhan.[77]

Dengan melihat tingginya posisi akal terhadap wahyu bagi filosof Muslim, maka kita bisa menelusuri bagaimana pendapat mutakallim terhadap akal yang berhadapan dengan wahyu. Secara lebih rinci dikatakan, bahwa bahan perdebatan mutakallimin selanjutnya adalah mengenai kedudukan akal dan wahyu. Dalam hal ini ada *empat* hal yang diperdebatkan teolog, yaitu: a) tentang Tuhan, b) kewajiban mengetahui Tuhan, c) mengetahui baik dan jahat, dan d) mengetahui kewajiban mengerjakan yang baik dan menjauhi yang jahat. Keempat masalah ini menurut mu'tazilah dapat diketahui dengan akal. Manusia dengan akalnya dapat mengetahui Tuhan, dan sebagai akibat manusia sudah wajib bertuhan sebelum datangnya wahyu. Dalam hal ini Mu'tazilah cukup kreatif dan tidak menghendaki ada masyarakat yang tidak bertuhan, karena untuk mempercayai dan mengetahui Tuhan, sebagai kewajiban manusia karena mempunyai akal sebagai alatnya. Namun demikian, sekalipun akal dapat mengetahui adanya Tuhan, ia tetap tidak menen-

---

[77] Wiliam C. Chittick, "Hubungan Tasawwuf dan Filsafat dalam Sejarah Islam Awal: Korespondensi antara al-Thusi dan al-Qunawi", Terj. Abdullah Hasan, dalam *Jurnal Al-Hikmah*, (Bandung: Yayasan Muthahari, No. 5, 1992), 57.

tukan jenis Tuhan yang sesungguhnya, sehingga Tuhan yang di gambarkan oleh akal itu dapat berubah-ubah. Untuk itu perlu wahyu yang menginformasikan tentang Tuhan yang seharusnya diyakini adanya. Dengan demikian wahyu tetap berfungsi selain sebagai pemberi informasi juga sebagai pemberi konfirmasi atau penegasan terhadap hasil penemuan akal. Tuhan wajib mengirim Rasul dan menurunkan wahyu untuk membantu manusia dalam mengatasi ketidak tahuannya.[78]

Dalam empat masalah tersebut maturidiah Samarkand memberikan angka tiga untuk akal dan angka satu untuk wahyu. Menurutnya akal dapat mengetahui Tuhan, mengetahui baik dan jahat, dan kewajiban mengetahui baik dan jahat. Sebagaimana ungkapan al-Bazdawi bahwa percaya kepada Tuhan dan berterima kasih kepada-Nya, sebelum ada wahyu adalah wajib, dalam hal ini sepaham dengan mu'tazilah.[79]

Selanjutnya Al-Asy'ari kelihatannya ingin memakai wahyu dan akal secara seimbang dalam membahas soal-soal agama, namun wahyu nampak lebih diutamakan daripada akal. Ia memberikan satu poin kepada akal, karena akal hanya berfungsi sebagai alat untuk memperkuat terhadap apa yang telah ditegaskan oleh wahyu. Dari keempat masalah tersebut hanya satu yang dapat diketahui oleh akal, yaitu mengetahui Tuhan, sedangkan tiga lainnya harus dengan perantara wahyu. Segala kewajiban manusia hanya dapat diketahui oleh wahyu. Akal tak dapat membuat sesuatu menjadi wajib dan tidak dapat mengetahui bahwa mengerjakan yang baik dan menjauhi yang buruk adalah wajib bagi manusia. Betul akal dapat mengetahui Tuhan, tetapi wahyulah yang mewajibkan orang mengetahui Tuhan dan

---

[78] Nata, *Ilmu Kalam*, 68-9.

[79] Ibnu Abi Bakar al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Libanon, Bairut: Dar al-Fikr, t.th), 76.

berterima kasih kepada-Nya. Dan hanya dengan wahyulah dapat diketahui bahwa orang yang patuh kepada Tuhan akan memperoleh upah (*reward*) dan yang tidak patuh kepada-Nya akan mendapat hukuman (*punishment*).[80]

Sebagai konsekwensi dari paham tersebut adalah sebelum wahyu turun tidak ada kewajiban-kewajiban dan tidak ada larangan-larangan bagi manusia. Maturidiyah Bukhara adalah pengikut al-Bazdawi, yang salah seorang muridnya adalah Najm al-Din Muhammad al-Nasafi (460-537 H), pengarang kitab *al-'Aqā'id al-Nasāfiyah*. Mereka berpendapat Kewajiban mengenai Tuhan hanya dicapai dengan wahyu, demikian pula kewajiban mengerjakan yang baik dan menjauhi perbuatan yang jahat, tidak dapat di ketahui dengan akal, melainkan dengan wahyu.[81]

Dalam prakteknya, para filosof dan mutakallimin memberi peran yang besar kepada akal dalam usaha mereka memahami dan mencari kebenaran. Dikalangan mutakallimun juga dikenal konsep *ta'wil*, yaitu mengalihkan makna *harfi* suatu teks wahyu kepada makna lain yang dapat diterima secara rasional. Ini menunjukkan kebenaran *aqliyah* secara umum lebih diutamakan daripada arti *harfiyah* teks wahyu. Kalangan asy'ariyah juga melakukan *ta'wil*. Kelihatannya perbedaan para filosof, mu'tazilah, asy'ariyah adalah sempit-luasnya wilayah *ta'wil*. Filosof membuat wilayah *ta'wil* paling luas, mu'tazilah membuat wilayah yang lebih sempit sedikit daripada yang dibuat filosof, sedangkan asy'ariyah memakai *ta'wil* dalam wilayah yang sempit. Dalam perkembangan lebih lanjut sebagian pengikut asy'ariyah belakangan

---

[80] *Ibid.*, 68-7.
[81] Nata, *Ilmu Kalam*, 77.

terdapat kesan bahwa akal lebih diutamakan dalam proses pe-na'wilan wahyu.[82]

Pada kenyataannya, pandangan para filsuf dan kalangan mu'tazilah yang meletakkan akal (*ta'wil*) di atas (terhadap) wah-yu, menyebabkan reaksi yang keras dari kalangan ortodoksi, yang terdiri dari *Ahl al-Hadits* (pendukung-pendukung Hadits) dan pendukung asy'ariyah. Menurut mereka, al-Qur'an dan al-Hadits tidak boleh dipertahankan dengan suatu 'nalar' yang berada diluar keduanya, tetapi 'nalar' yang sejati harus dicari dalam keduanya. Untuk itu mereka telah menuduh kaum mu'tazilah (termasuk di dalamnya para filsuf peripatetik) telah menghianati jiwa al-Qur'an dan al-Hadits dengan proses pembelaan yang mengindahkan rumusan-rumusan rasional.[83]

d. Kriteria Kebenaran

Berangkat dari anggapan penulis bahwa dari beberapa teori kebenaran dalam agama dan ilmu pengetahuan, dapat dijadikan sebagai alat untuk memahami polemik antara mutakallim (teolog) dan filosof yang ada dalam perkembangan pemikiran para intelektual Islam pada masa dan semasa al-Ghazali (abad ke 11 M). Untuk mengawalinya penulis uraikan apa yang diakui sebagai pendapat filsuf dan teolog pada masa sebelumnya al-Ghazali.

Menurut Ibnu Sina dalam '*Uyūn al-Hikmah*-nya filsafat ada-lah: kemampuan jiwa manusia melalui konseptualisasi *(tasha-wwur)* dari sesuatu dengan pertimbangan *(tashdīq)* teoritis dan realitas praktis sesuai dengan ukuran kemampuan manusia.

---

[82] Yahya Hasyim Hasan Farghal, *Al-Usus al-Manhājiyyat lī Bina' al-'Aqīdah al-Islāmiyyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1978), 174.

[83] Rahman, *Islam*, 124,130.

Sedang kalam pada masa itu dipahami sebagai isu-isu teologis dalam Islam yang membutuhkan interpretasi terhadap teks melalui argument dan bukti-bukti yang logis.[84]

Jujun S. Suriasumantri berpendapat bahwa dalam ilmu pengetahuan terdapat tiga teori kebenaran, yaitu:[85]

1. *Teori korespondensi*, yang mendasarkan diri pada kriteria adanya kesesuaian antara materi yang dikandung oleh suatu pernyataan dengan obyek yang dikenai pernyataan tersebut. Jika kita katakana gula itu rasanya manis, maka pernyataan itu benar pabila dalam kenyataan gula itu manis rasanya, demikian pula sebaliknya.
2. *Teori koherensi* atau *konsistensi* merupakan teori kebenaran yang mendasarkan kriteria tentang konsistensi atau argumentasi. Artinya, bila terdapat konsistensi dalam alur berpikir, maka kesimpulan yang ditarik akan benar dan sebaliknya. Landasan koherensi inilah yang dipakai sebagai dasar kegiatan keilmuan untuk menyusun pengertian yang bersifat sistematis dan konsisten.
3. *Teori Pragmatisme*, yang mendasarkan diri pada berfungsi atau tidaknya suatu pernyataan dalam ruang lingkup tertentu. Artinya bila suatu teori secara fungsional mampu menjelaskan, meramalkan dan mengontrol suatu gejala alam tertentu maka secara pragmatis teori itu benar, demikian pula sebaliknya.

---

[84] Seyyed Hossein Nasr, "The meaning and Concept of Philosophy in Islam" dalam M. Abdel Hallem, "Early Kalam" dalam *History of Islamic Philosophy*, Part I, (ed.), Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, (London: The British Library, 1996), 22, 82, 105.

[85] Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1990), 55-59. Bandingkan dengan Harold H. Titus dkk., *Persoalan-persoalan Filsafat*, Terj. M. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 237-244.

Relevansi dari teori kebenaran ilmu pengetahuan tersebut dengan pembahasan kalam dan filsafat pada masa sebelum al-Ghazali, menunjukkan bahwa kebenaran yang dianut oleh *filsuf* lebih bertumpu kepada pencapaian *kebenaran koherensi*, yang menekankan kepada argumentasi logis disertai abstraksi yang sesuai dengan kebenaran praktis. Usaha pencapaian kebenaran dalam *teolog* lebih bersifat *korespondensi*, yang berpegang kepada kebenaran teks. Sebagai bahan pertimbangan, tentu dapat dipahami apabila kedua sudut pandang pengetahuan tersebut di atas dalam membahas suatu permasalahan cenderung membawa hasil yang berbeda, bahkan terkadang bertolak belakang dan tidak jarang hal ini memicu terjadinya polemik antara pemikiran filsafat dengan kalam.

BAB III
DINAMIKA PEMIKIRAN MASA AL-GHAZALI

A. Filsafat, Teologi dengan Kekuasaan Politik

Dunia Islam secara politis periode 950-1258 M merupakan salah satu periode kacau dan perpecahan. Kekhalifahan Abbasiah telah kehilangan sebagian besar kekuasaannya dan tinggal sebagai pemimpin seremonial dari sekolompok negara-negara bagian yang satu dengan yang lainnya sering tidak akur. Pada tahun 969 M dinasti Fatimiyah mendirikan kekhalifahan sendiri di Mesir dengan Kairo sebagai ibukotanya. Mereka mengirim duta-duta ke Negara-negara bagian Dunia Islam di Asia untuk mengajarkan faham Syi'ah Isma'iliah dan bermaksud menyingkirkan rezim yang sedang berkuasa. Sejak tahun 945 M, Bagdad dan khalifah Abbasiyah sendiri berada di bawah kendali Sultan-sultan Buwaihi yang menganut faham syi'ah. Dengan demikian faham syi'ah kelihatan di atas angin, tetapi faham sunni mempunyai akar yang dalam di kalangan rakyat awam, dan tekanan yang mungkin dialakukan oleh pemerintah kecil terhadap pandangan keagamaaan rakyat awam.[1]

Pada abad kesebelasan terlihat adanya kebangunan yang bersifat politis dari faham sunni. Suatu Negara baru yang penting didirikan oleh Mahmud dari Ghazna (998-1030 M) dan para penggatinya, di kawasan Persia. Mahmud yang berkebangsaan Turki menempati diri sebagai pahlawan faham Sunni dan

---

[1] Watt, *Pemikiran*, 111.

pendukung khalifah. Tidak lama kemudian dinasti Turki yang lain menggantikan dinasti Ghazna, tahun 1055 M menguasai Bagdad menggantikan dinasti Buwaihi yang pengaruhnya sudah sangat lemah. Dinasti yang dimaksud adalah dinasti Saljuk.[2]

Tahun 1000-1250 M adalah masa disintegrasi Dinasti Abbasiah.[3] Kekacauan dalam negeri dan ketidakberdayaan para khalifah ini tidak disia-siakan oleh para perusuh dan para gubernur yang ingin melepaskan diri dari kekuasaan pusat. Selain itu pertentangan antara bermacam-macam ideologi tak terelakkan lagi. Pertentangan tersebut, khususnya antara paham sunnah dan syi'ah[4] semakin memperburuk situasi politik sosial umat Islam. Ideologi-ideologi ini menjadi alat yang ampuh bagi pembenaran ambisi kekuasaan masing-masing *amir* dan *a'yan*. Masing-masing penguasa mempertahankan bahkan memperjuangkan paham yang dianutnya, agar dianut pula oleh segenap rakyatnya. Misalnya, rejim Ghaznawiah dan Seljukiah memperjuangkan paham Sunni, sedang rejim Buwaihi dan golongan *Bathiniyyah* gigih mempertahankan dan memperjuangkan paham syi'ah. Dinasti Buwaihi yang menguasai Khurasan sebelum kedatangan Bani Saljuk beraliran syi'ah. Dalam teologi syi'ah dan mu'tazilah mempunyai paham-paham dasar yang sama. Penyebab kesamaan paham ini tidak jelas. Di antara argumen yang dimajukan, bahwa sesudah kaum mu'tazilah jatuh dan *ahl*

---

[2] *Ibid.*, 112.

[3] Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 13.

[4] Meskipun di bidang politik, ahli sunnah dapat dikatakan dominan, aliran Syi'ah masih cukup kuat di dalam masyarakat. Mereka tetap menyebarkan pengaruh di kalangan orang banyak. Selain itu juga terdapat kaum filsuf dalam berbagai aliran. Begitu juga kaum Mutakallimun yang tidak henti-hentinya mengadakan perdebatan dengan orang-orang yang mereka anggap sebagai lawan-lawan mereka.

al-Hadits dan asy'ariyah berpengaruh dalam masyarakat Islam, golongan mu'tazilah berteman dengan kaum syi'ah, khawarij dan qadariah untuk menentang aliran ahl sunnah.[5]

Dalam sejarahnya mu'tazilah pernah mengalami dua kali masa gemilang, yaitu pada masa dinasti Abbasiah (198-232 H) dan pada masa Dinasti Buwaihi (334-447 H), karena adanya dukungan dari pihak penguasa. Tetapi setelah dukungan politik tidak diperoleh lagi dan mu'atzilah semakin terdesak oleh asy'arisme, maka mu'tazilah terpaksa menjalin persaudaraan dengan pihak syi'ah. Pada masa-masa terakhir ajaran-ajaran mu'tazilah hanya dikenal lewat ajaran-ajaran syi'ah yang memang banyak mengadopsi doktrin-doktrinnya, terutama syi'ah Zaidiah. Memang dalam sejarahnya, mu'tazilah paling kaya dengan tokoh-tokoh pemikir besar, malah sampai ke tingkat filosof. Para pemikir mu'tazilah sendiri terbagi menjadi dua golongan besar, yaitu kelompok Basrah dan kelompok Bagdad. Sedangkan hasil pemikiran mereka yang pada mulanya berpangkal pada masalah akidah kemudian berkembang sampai falsafah, etika, politik, fisika, metafisika dan beredar sekitar masalah: Tuhan, Manusia, dan Alam.[6] Sebagian ahli beranggapan, tokoh-tokoh mu'tazilah dianggap sebagai pendiri hakiki ilmu kalam –*theology of philosophy*- dalam Islam. Kalam yang dibentuk dengan pemikiran sistematis tentang akidah Islam telah mulai disusun oleh para pendiri mu'tazilah dalam bentuk apologetik, baik terhadap agama dan kepercayaan non–Islam, maupun terhadap kalangan umat Islam sendiri yang tidak sepaham.[7]

---

[5] Nasution, *Teologi*, 76. Nurcholish Madjid, *Khazanah*, 22. Golongan Ahl Bid'ah yang dimaksud saat itu adalah golongan Syi'ah dan Mu'tazilah. Madkur, *Fī al-Falsafah*, 36-7.

[6] Madkur, *Ibid*, 36-7.

[7] Madjid, *Khazanah*, 22.

Meninggalnya sulthan Alp-Arselan membawa perubahan besar yang menguntungkan Asy'ariyah, Sultan mempunyai seorang perdana mentri yang sangat berkuasa dan cakap yaitu Nizham al-Mulk, yang merupakan musuh pribadi al-Khunduri.[8] Nizham al-Mulk telah bergabung dengan mazhab syafi'i serta asy'ariah. Ia menyadari adanya bahaya dari propaganda dinasti Fatimiah dan tahu bahwa hal itu tidak dapat hanya diatasi dengan tindakan-tindakan represif. Oleh karena itu ia menyusun kebijaksanaan jangka panjang untuk mempertahankan kekuasaan golongan sunni secara intelektual atau teologis dengan membuka sekolah tinggi di Bagdad dengan nama Nizhamiah pada tahun 1065 M.

Setelah pembukaan sekolah tinggi di Bagdad dengan nama Nizhamiah pada tahun 1065 M pengikut mazhab Hambali yang sangat membenci golongan asy'ariah membuat gara-gara yang kemudian mendorong terjadinya pemberontakan. Masa al-Ghazali merupakan masa yang penuh pertikaian di antara berbagai aliran, baik Islam maupun non-Islam. Di bidang politik, Daulah Abbasiah yang sebelumnya dikuasai oleh Bani Buwaihi (di wilayah Iran), saat itu dikuasai oleh Bani Saljuk (dari Turki), Bani Buwaihi beraliran syi'ah dan dekat dengan mu'tazilah. Oleh karena itu mereka banyak memberi kemudahan dan bantuan kepada kaum syi'ah dan mu'tazilah. Sebaliknya, bani Saljuk menganut aliran ahli sunnah dan sangat anti kaum mu'tazilah. Oleh karena itu, setelah mereka berkuasa kaum ahli sunnah-pun menekan kaum syi'ah dan mu'tazilah, bahkan yang terakhir ini tidak muncul lagi ke permukaan setelah masa itu.[9]

---

[8] Watt, *Pemikiran*, 134. Al-Khunduri adalah penganut mazhab Hanafi yang menentang keras mazhab Syafi'iyah.

[9] M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normatifitas atas Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 268-9.

Eksistensi dinasti Abbasiah yang beribukota di Bagdad pada masa al-Ghazali, masih diakui, walaupun kekuasaan efektif berada di tangan para Sultan yang membagi wilayah kekuasaan Khalifah Abbasiah ke dalam beberapa daerah kesultanan yang independen. Dinasti Saljuk yang mulai menguasai Bagdad sejak tahun 1055 M, mengalami masa kejayaan pada masa pemerintahan Sultan Alp Arslan (1063-1072 M), dan Sultan Malik Syah (1072-1092 M), dengan Wazirnya yang terkenal Nizham al-Mulk (1063-1092 M).[10] Sesudah masa tersebut dinasti Saljuk mengalami kemunduran, karena terjadi perebutan tahta dan gangguan stabilitas keamanan dari dalam negeri yang dilakukan oleh golongan *Bathīniyyah.*

Dalam sejarah pemikiran Islam golongan *Bathīniyyah* ini dianggap sebagai aliran yang tumbuh dari penyusupan kultur asing dengan latar belakang politik. Ia lahir bukan karena tuntutan perkembangan pemikiran umat Islam, melainkan karena kepentingan politik kalangan tertentu. Gerakan bawah tanah golongan *bathīniyyah* –sebagai bagian dari sekte syi'ah Isma'iliah, mengambil sitem pemikiran filsafat sebagai alat propaganda dan penyebarluasan pemikiran serta untuk merongrong wibawa pemerintah yang waktu itu berfaham sunni. Selain itu pemikiran-pemikirannya bertujuan untuk merusak akidah umat.[11]

Penguasa Fathimiah di Mesir (969-1117 M) yang 'disinyalir' berdiri di belakang aliran *bathīniyyah,* berusaha melalui *bathīniyyah* untuk melemahkan bahkan menghancurkan Dinasti Abbasiah di Bagdad yang menganut faham sunni. Ketika itu peme-

---

[10] Philip K. Hitti, *History of The Arabs,* (London: The Macmillan Press Ltd., 1970), 474-75.

[11] Al-Ghazali, *Fazhā'in al-Bathīniyyah,* dalam Abdurrahman Badawi (ed), (Kairo: Dar al-Qawiyyah li al-Thiba'at al-Nasyr, 1964), 21-36. Ibrahim Madkur, "Al-Ghazali al-Failasuf", dalam Abu Hamid, 213.

rintah Abbasiah sudah berada pada periode kemunduran. Khalifah sebagai pemegang tampuk kekuasaan secara yuridis, dalam kenyataannya tidak mempunyai kekuasaan yang efektif lagi. Para Khalifah hanya berfungsi sebagai simbol spiritual kepemimpinan ummat. Kekuasaan efektif berada di tangan sulta-sultan Bani Saljuk. Hubungan Khalifah dengan sultan tidak selalu baik, sebab setiap kali khalifah bertindak lebih jauh daripada wewenang yang diberikan sultan kepadanya, ketegangan akan terjadi. Wazir juga tidak dapat didekati oleh khalifah, sebab hal itu akan menimbulkan kecurigaan sultan. Diceritakan bahwa sultan Maliksyah pernah mengawinkan puterinya kepada khalifah al-Muqtadi (1075-1094 M) dengan harapan kursi kekhalifahan dan kesultanan bisa bergabung ditangannya, tetapi khalifah akhirnya menceraikan adik Malik Syah ketika mengetahui Sultan tersebut berniat menjatuhkannya.[12]

Nama *bathīniyyah* itu sendiri merupakan isyarat kepada pemahaman teks-teks yang *dlohir* dengan makna *bathīn*. Teks-teks *dlahir* dari wahyu dianggap hanya sebagai simbol-simbol dari suatu hakekat yang sifatnya tersembunyi. Pemaknaan hanya memahami arti lahir dari teks-teks itu belum sampai kepada hakekat yang dikehendaki. Berbeda dengan cara pena'wilan dalam filsafat dan ilmu kalam, menurut *bathīniyyah*, hanya imam-imam *al-ma'sum* yang mengetahui hakekat-hakekat yang tersembunyi itu, karena ia mamang dikehendaki oleh Tuhan diberi pengetahuan tentang ilmu bathin. Ilmu *bathīn* itu diperolehnya melalui legitimasi spiritual (*washiyyat*) dari imam-imam sebelumnya atau sangat berhubungan dengan *al-'ilm al-Nubuwwah*.[13] Golongan *bathīniyyah* ini menyebar keseluruh daerah kekuasaan

---

[12] Al-Ghazali, *Fazhā'in*, iii. Sir William Munir, *The Caliphate, Its Rise, Decline and Fall*, (New York: A.M.S. Press, 1975), 582.

[13] Ghazali, *Fazhā'in*, 11.

Islam di Timur, meskiput pengikutnya tidak sebanyak pengikut sunni. Kegiatan propaganda mereka yang sangat rapi dan teratur secara rahasia mencemaskan ulama sunni dan pemerintahan Abbasiah pada masa al-Ghazali, sebab tindakan mereka selain menanamkan ajaran-ajaran *bathīniyyah* kepada masyarakat juga bersikap keras dan revolusioner terhadap ulama yang menentang ajaran-ajaran mereka, demikian juga penguasa yang berusaha menggagalkan kegiatan mereka. Golongan ini tidak segan-segan mengadakan serangkaian pembunuhan terhadap tokoh-tokoh penguasa dan ulama yang dianggap menghalangi aktivitas mereka. Di antara korbannya adalah wazir Nizham al-Mulk pada tahun 502 H mereka membunuh beberapa ulama di antaranya: Abul A'la al-Mufti, Ubaidillah Ibn Ali al-Khatta'i hakim tinggi wilayah Isfahan, dan Qadhi Abu al-Mahasin seorang pemuka Syafi'iah. Kekacauan di bidang politik, ideology, hukum dan bidang kehidupan sosial ini terjadi hampir di setiap tempat wilayah, seperti Bagdad, Kufah, Basrah dan sebagainya. Kesemuanya itu terjadi karena adanya rasa *ta'asub* yang berlebihan.[14]

Konflik sosial keagamaan di kalangan umat Islam masa Al-Ghazali sebenarnya dimulai dari adanya perbedaan persepsi terhadap ajaran agama, dan ini merupakan pengaruh kultural yang sudah ada sejak beberapa abad sebelumnya. Umat Islam saat itu terpilah-pilah dalam berbagai golongan madzhab kalam dan fiqh, yang masing-masing mempunyai tokoh ulama yang berbeda, yang dengan sadar menanamkan fanatisme golongan kepada umatnya. Penanaman fanatisme madzhab dan aliran dalam masyarakat kebanyakan dipelopori oleh para ulama, erat kaitannya dengan status ulama yang menempati strata tertinggi

---

[14] Fuad Ifram al-Bustani, *Munjid al-Thulāb*, 479.

dalam klasifikasi sosial waktu itu serta adanya interdependensi antara penguasa dengan ulama. Peran ulama mampu memberi legitimasi kekuasaan kepada penguasa di mata rakyat dan sebaliknya melalui penguasa para ulama bisa memperoleh jabatan dan kemuliaan serta kemewahan hidup.[15]

Sebenarnya tindakan serupa juga dilakukan oleh penguasa. Setiap penguasa selalu berusaha menanamkan pahamnya kepada rakyat dengan segala daya upayanya, malah terkadang dengan tindakan kekerasan, seperti yang dilakukan oleh al-Kunduri, wazir Dinasti Saljuk pertama yang beraliran mu'tazilah yang meminta banyak korban dari tokoh-tokoh rifalnya, sehingga madzhab dan aliran yang lain menjadi tertekan, seperti madzhab syafi'i dan teologi asy'ariah. Situasi tersebut berubah sama sekali tatkala Nizham al-Mulk yang bermadzhab syafi'i dan beraliran asy'ariah menggantikan al-Kunduri. Ia berusaha menanamkan ideology keagamaannya melalui politik kekuasaanya. Perlu dipahami dalam periode ini para negarawan makin memperhatikan teologi, dan ini bukan karena teologi menarik perhatian mereka secara pribadi (walau mungkin saja demikian), tetapi karena mereka beranggapan bahwa teologi memiliki efek politis yang penting. Bani Saljuk meniru Mahmud Ghazna, menganggap menguntungkan bagi perjuangan mereka kalau mereka terlihat sebagai pembela Sunnisme, dan wazir-wazir al-Kunduri dan Nizham al-Mulk bahkan memilih madzhab teologi yang akan mereka dukung. Barangkali orang-orang ini mengetahui keberhasilan propaganda Fatimiah, dan melihat bahwa propaganda itu hanya bisa diatasi oleh propaganda sunni.[16]

---

[15] Sulaiman Dunya, *Al-Haqīqah fī Nazhar al-Ghazali*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971), Cet. III, 15.

[16] Watt, *Kejayaan*, 257.

Bersama dengan pergantian penguasa, berganti pula ideologi yang diperjuangkan para penguasa Negara. Masing-masing penguasa ingin mengubah ideologi rakyatnya dengan ideologi yang dianutnya, sebagaimana yang dilakukan oleh Bani Buwaihi yang menjadikan madzhab syi'ah sebagai ideologi Negara. Rakyatnya yang berideologi sunni mendapat tekanan dari penguasa. Demikian juga ketika Bani Saljuk yang bermadzhab sunni berkuasa. Akibatnya, kedua madzhab ini silih berganti mendapat dukungan dan tekanan dari pihak penguasa Negara.

Dengan wafatnya Tughril-Bek pada tahun 455 H/1063 M digantikan Alp-Arselan (455-485 H/ 1063-1092 M) keadaan Negara mulai stabil, pemburuan terhadap tokoh-tokoh mutakallimun berhenti dan fitnah keagamaan mereda. Wazir Nizham al-Mulk penggati al-Kunduri yang bermazhab syafi'iah dan menganut teologi asy'ariah berusaha membenahi hukum yang berlaku di kalangan masyarakat dengan membangun madrasah yang diberi nama al-Nizhamiah. Sebagai alat promosi mazhab syafi'iah dan asy'ariah.

Dukungan politik diperoleh asy'arisme dari Bani Saljuk yang dapat menggulingkan Bani Buwaih pada tahun 1055 M, dan berkuasa di Bagdad sampai 1117 M. Akibatnya, aliran ini berkembang dangan pesat di wilayah Irak dan Iran. Wilayah Syria dan Mesir, asy'arisme secara politis penyebarannya didukung oleh Bani Ayyub (1171-1250 M), di Afrika Utara dan Spanyol dikembangkan oleh Muhammad Ibnu Tumart (w. 1131 M) pendiri Daulat Muwahidin (1131-1269 M), ke wilayah Timur, Afghanistan dan Punjab disebarkan oeleh Dinasti Ghaznawi (962-1186 M).[17]

---

[17] Marshal G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), Vol. II, 39-46, 276. Madkur, *Fī al-Falsafah*, 115.

Lebih dari pada itu, kebangkitan tokoh-tokoh salafisme dengan metode tekstualnya, lebih terdorong oleh gencarnya pemakaian metode rasional kaum mu'tazilah, yang dengan berani mempergunakan akal dalam mana'wilkan ayat-ayat al-Qur'an yang dianggap tidak rasional. Terutama ayat-ayat yang disebut *mutasyabihat*. Ahmad Ibn Hanbal dan sejumlah tokoh-tokoh salafisme mempertahankan metode tekstual dalam masalah ini, yaitu dengan mempercayai apa yang dibawa al-Qur'an dan al-Hadis tanpa menta'wilkannya. Dengan sadar persepsi bahwa Tuhan sama sekali berbeda dari segala sesuatu yang terbayang dalam banyak orang, karena semua itu makhluknya belaka. Justru kritik salafisme terhadap mu'tazilah berpangkal dari sini, yaitu menta'wilakn ayat-ayat al-Qur'an dan hadits dengan rasio, sehingga terkesan menundukkan wahyu di bawah status akal.[18] Golongan salaf ini juga menyebut dirinya dengan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (golongan pendukung sunnah dan moyoritas ummat), karena paham akidah meraka dianggap orisinil dari ajaran yang dibawa Nabi Muhammad Saw. sebagaimana yang diterima oleh umat Islam pertama.[19] Mereka pada umumnya berasal dari kalangan Hanabilah yakni pengikut Ahmad Ibn Hambal (w. 241 H/ 855 M). Namun demikian salafisme baru terformulasi pada abad ke-4 H.

B. Filsafat, Teologi, dengan Fiqih dan Tasawwuf

Al-Syahrastani (w. 548 H) pemikir sezaman dengan al-Ghazali menggambarkan betapa banyaknya aliran pemikiran kalam di dunia Islam pada waktu itu. Ada *empat* aliran besar, yaitu Qadariah, Sifatiah, Khawarij dan Syi'ah. Empat aliran besar ini kemudian menjadi bercabang-cabang dalam jumlah

---

[18] al-Syahrastani, *Al-Milal*, 103-104.

[19] Madkur, *Fī al-Falsafah*, 30.

yang banyak,[20] namun kebenaran suatu pengetahuan waktu itu cenderung bersifat *monolitik*. Pandangan monolitik tentang kebenaran itu terutama menyangkut dasar-dasar keyakinan, seperti *al-tawhid*, sifat-sifat Tuhan, dan *al-wa'ad wa al-wa'id*. Pandangan ini telah muncul ketika aliran pertama sekali lahir dalam Islam. Al-Khawarij misalnya, meskipun ajaran-ajarannya belum sistematis pada periode pertama, sudah jelas *mengklaim kebenaran pada dirinya* dan menempatkan pendukung Mu'awiyah dan pendukung 'Ali Ibn Abi Thalib pada posisi yang tersesat dari kebenaran. Aliran-aliran yang lainnya dalam perkembangan selanjutnya terbawa kepada pandangan monolitik ini. Perbedaan pada setiap aliran dalam hal ini adalah dalam skala moderat atau ekstrimnya mengimplementasikan pandangannya yang menempatkan aliran lain pada kedudukan yang tidak benar.

Opini umum ini ditopang oleh pernyataan yang diyakini sebagai ucapan Rosulullah Muhammad Saw. yang menggambarkan bahwa umat Islam akan terpecah ke dalam tujuh puluh tiga golongan, seluruhnya sesat dari kebenaran, kecuali suatu golongan. Simbol tersebut akhirnya menjadi sesuatu rebutan. Setiap pendukung aliran menganggap bahwa alirannyalah yang paling benar sebagaimana yang dimaksud oleh hadis tersebut.

Berdasarkan masing-masing golongan menemukan (kesimpulan) tentang kebenaran. Al-Ghazali membagi menjadi empat aliran yang popular pada masanya, yaitu: *mutakallimun*, filsuf, *al-ta'lim*, dan *mutashawwif*. Dua yang pertama dalam mencari kebenaran, menggunakan akal, walau antara keduanya ada perbedaan yang besar dalam prinsip penggunaan akal, golongan yang ketiga menekankan otoritas *imam ma'sum*, sedang yang terakhir berusaha menemukan kebenaran dengan menggunakan *dzauq* (intuisi).[21]

---

[20] Al-syahrastani, *Al-Milal*, I, 4, 6-9.

[21] Al-Ghazali, *Al-Munqizh*, 6.

Polemik-polemik kalam dan syari'ah dalam periode pertama Islam, mula-mula timbul dari penafsiran atas teks-teks al-Qur'an, membenarkan pendapat di atas. Selain itu kitab suci Islam, al-Qur'an, memang mengandung argumentasi-argumentasi rasional serta mendorong penganutnya untuk menggunakan akal dan rasio dalam menghadapi berbagai fenomena. Fanatisme yang berlebihan pada masa ini sering menimbulkan konflik antar golongan, malah sampai meningkat menjadi konflik fisik yang meminta korban.[22]

Selama periode Buwayhi kaum hanbaliah adalah pelopor kebangkitan *sunnisme* melawan *imamisme* dan doktrin-doktrin bid'ah lainnya. Piagam yang pertama kali dikemukakan oleh khalifih al-Qadir dan secara resmi dibacakan di depan umum dalam berbagai kesempatan pada pokoknya adalah sebuah dokumen hanbaliah. Karena itu tidak mengherankan bahwa menjelang awal periode Seljuk kaum hambaliah di Bagdad memiliki pengikut yang besar jumlahnya yang mengambil bagian penting dalam sejumlah kerusuhan. Salah satu sasaran utama serangan hanbaliah adalah kaum mu'tazilah, seperti peristiwa pengeroyokan terhadap seorang pengajar Abu 'Ali bin al-Walid oleh sekelompok hanbaliah tahun 1063 M. Demikian juga insiden 1077 M/ 469 H di Bagdad, terjadi apa yang disebut sebagai 'peristiwa Qusyairi', yaitu konflik fisik antara penganut asy'arisme dengan hanbaliah. Ibnu Qushairi mendapat dukungan dari Nizham al-Mulk beranggapan bahwa kaum hanbaliah terlalu keras menyatakan pandangan-pandangan mereka. Ibnu Qushairi berpaham syafi'iah dan menganut teologi asy'ariah, pengajar di kulliyat Nizhamiyah di Bagdad, dia dengan tanpa alasan kuat menuduh kaum hanbali menganut antropomorfisme (menyan-

---

[22] M. M. Sharif, *A History of Muslim Philoshopy*, (Delhi: Price Publication, 1995), Vol. I, 136-137.

dang sifat-sifat dan bentuk manusiawi kepada Allah), tentu saja terjadi beberapa kerusuhan. Demikian juga pada tahun 473 H, terjadi konflik antara golongan hambaliah dengan syi'ah.[23] Tahun 1083 M dan 1101 M terjadi insiden serupa sebagai akibat dari khutbah-khutbah asy'ariah. Pihak berwenang menentramkan keadaan dengan memindahkan tokoh-tokoh utamanya, tanpa menghukum mereka, dan melarang semua propaganda untuk sementara.[24]

Mu'tazilah yang dimaksud oleh kaum hanbaliah, dengan melihat nama-nama yang muncul mereka bukanlah anggota-anggota mazhab teologis mu'tazilah, tetapi adalah kaum muhaddits atau fuqaha'-fuqaha' hanafiah dan syafi'iah, hal ini dilakukan kaum hanbaliah –mungkin- untuk menyindir keyakinan (sudut pandang) yang tidak cukup kuat terhadap al-Qur'an.

Pertentangan antara mazhab syafi'iah dan mazhab hanbaliah di atas, menambah keadaan umat Islam semakin runyam. Pertentangan-pertentangan itu juga terjadi di antara berbagai macam hukum (*syari'at*) yang berlaku dalam kehidupan sehari-sehari. Sebagaimana yang terjadi ketika pengikut hanbaliah melarang orang mengeraskan bacaan *basmalah* dalam shalat dan melarang bacaan qunut dalam shalat subuh serta mengulangi azan pada sholat Jum'at, maka pengikut syafi'iah menjadi sangat murka. Semua itu merupakan ajaran yang bertentangan dengan ajaran mazhab syafi'iah. Menyadari keadaan yang semakin

---

[23] Mustafa Hilmi, *Manhāj al-Ulamā' al-Hadits wa al-Sunnah fī Ushūl al-Dīn* (Iskandariyah : Dar al-Da'wah, t.th.), 163.

[24] Watt, *Kejayaan*, 258-9.

genting, penganut mazhab hanbaliah menarik ajarannya kembali dari peredaran umum, suasana Negara menjadi tenang kembali.[25]

Corak pemikiran filosofis dan rasional, oleh banyak sejarawan diakui ada dalam dinamika kebudayaan Islam awal, dan tidak semata-mata bermula dari penerjemahan teks-teks filsafat Yunani. Di kalangan Arab muslim sudah dikenal mengenai pemikiran filosofis dalam bidang hukum, serta analogi dan makna.[26]

Sebagian sejarawan juga berpendapat, lebih daripada persoalan obyek kajian kefilsafatan, pemikiran Islam memperoleh keuntungan yang tidak disangsikan dari sumber filsafat Yunani, yaitu dalam penerapan metodologi dan sistematika kefilsafatan. Sumbangan logika Aristoteles sangat membantu memperjelas konsep-konsep hukum dalam Islam,[27] serta dalam perumusan prinsip-prinsip pemikiran *rasional-helenistik* dalam kalam,[28] dan dalam semua proses pengembangan intelektual dan ilmu pengetahuan. Pengaruh metodologi ini dapat dirasakan langsung dalam karya-karya filosof Muslim dan karya-karya keilmuan lainnya.

Sudut lain, sebagai konsekuensi pengambilan sistematika berfikir filosofis adalah pena'wilan ayat-ayat al-Qur'an dan al-Hadits yang jauh sekali dari makna harfiahnya, hal ini dianggap sebagai penyimpangan oleh sebagian umat Islam. Pena'wilan

---

[25] Fauqiyah Husein Mahmud, *'Ilmu al-'Araby al-Juwayni Imam Haramain*, (Kairo: al-Mu'assasah al-Misriyah al-'Amah li al-Ta'lif wa al-Anba' wa al-Nasyr, 1964), 35.

[26] Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, Terj. M. Amin Abdullah, (Jakarta: Rajawali Press, 1988), 8-9, Ahmad Fuad al-Ahwani, *al-Falsafah al-Islāmiyyah*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1962), 21.

[27] Leaman, *Ibid.*, 9.

[28] Rahman, *Islam*, xxii

semacam ini sesungguhnya tidak hanya dijumpai di kalangan filosof, tetapi juga dijumpai di kalangan para sufi.[29]

Pada kalangan filosof pena'wilan terhadap ayat adalah sebagai konsekwensi lebih lanjut dari pemberian tempat yang tinggi terhadap akal. Karena akal di pahami dapat berhubungan secara langsung dengan *al-'aql al-fa'al*, ia dapat mengetahui arti yang tersembunyi di balik teks-teks itu. Pandangan inilah antara lain yang menyebabkan para filosof dan juga para sufi memandang, ayat-ayat al-Qur'an yang membicarakan kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat adalah bersifat jasmani, hanyalah sebagai simbol-simbol dari hakekat yang tersembunyi yang hanya diketahui oleh orang-orang khusus.[30] Simbol-simbol itu di buat sedemikian rupa untuk kepentingan orang awam, karena tingkat pemahaman mereka hanya sampai pada pengertian harfiyah dari teks-teks saja. Bagi golongan ini ajaran agama harus konkrit, seperti yang tergambar pada teks-teks wahyu.

Sufisme mula-mula berpola kehidupan *zuhud* (asketis) terhadap dunia dan tekun beribadah guna mendekatkan diri kepada Allah, yang dilakukan oleh segolongan umat Islam yang merasa muak terhadap kehidupan mewah yang melanda sementara umat Islam yang lain –terutama elit birokrat—yang mengiringi suksesnya Islam menguasai daerah-daerah subur dan kaya sejak abad pertama hijriah. Para zahid berusaha dengan pola kehidupan seperti itu berpretensi untuk melestarikan kehidupan yang benar-benar Islami sebagaimana yang dilaksanakan oleh Nabi Muhammad Saw. bersama umat Islam periode awal (*salaf*).

---

[29] 'Abd al-Hay al-Farmadli, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudlū'i*, (Kairo: al-Maktabat al-Jumhuriyat, 1977), 29.

[30] Al-Ghazali, *Mizān al-'Amal*, Sulaiman Dunya (ed.), (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1964), 183-185.

Mereka beranggapan hidup mewah berfoya-foya dianggap suatu penyimpangan dari jiwa agama Islam.[31]

Dengan pola seperti itu, sufisme memang diakui oleh banyak ahli sebagai sesuatu yang orisinil dari Islam.[32] Karena banyak ayat-ayat al-Qur'an dan Hadits yang mendorong orang untuk melakukannya. Tapi tidak bisa dipungkiri, bahwa dalam perkembangan selanjutnya sufisme juga mendapat pengaruh dari unsur-unsur non-Islam, yaitu tatkala terjadinya persinggungan budaya, sehingga mendorong para sufi untuk memperluas wawasan, terutama terhadap Tuhan, objek cita utama para sufi.[33]

Tasawwuf sebagai sistem pemahaman yang muncul dalam Islam, karena sebagian orang menganggap murni pengaruh budaya asing, hal ini tidak lain sebagai konsekwensi perkenalan umat Islam dengan kebudayaan asing yang mempunyai kecenderungan mistik. Seperti kebudayaan Hindu, Persia, mistik Kristen dan filsafat Pitagoras dijadikan sebagai sumber-sumber yang memberi sumbangan yang besar bagi lahirnya tasawwuf.[34] Salah satu ajaran filsafat Aristoteles yang diambil Tasawwuf adalah yang dapat menangkap sesuatu adalah yang mempunyai persamaan dengannya (*al-syaikh yudrak bi as-syābih*). Dalam filsafat ajaran ini erat kaitannya dengan substansi immateri manusia dalam upaya menemukan kebenaran, demikian pula dalam tasawwuf substansi immateri manusia dianggap sebagai hal yang

---

[31] Annemerie Schimmel, *Mistical Dimension of Islam*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1981), 30.

[32] Ibrahim Hilal, *al-Tashawwuf al-Islāmy bayn al-Dīn wa al-Falsafah*, (Kairo: Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah, 1979), 26-7. Nasution, *Falsafah*, 59-61.

[33] Ibrahim Basyumi, *Nay'at al-Tashawwuf al-Islāmy*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, t. th.), 88.

[34] Hilal, *al-Tasawwuf*, 3-11.

paling menentukan dalam pencapaian kebenaran hakiki dan bukan unsur jasmani manusia.[35]

Berbeda dengan filsafat, tasawwuf dalam menemukan kebenaran tidak menggunakan metode rasional. Tasawwuf sebagai sistem pemahaman yang bersifat sangat subjektif (individual), karena di dalam tasawwuf bukan kemampuan intelektual yang berperan dalam mencari kebenaran, melainkan kesungguhan spiritual melalui latihan *al-riyādhah, al-mujāhadah* atau lebih bersifat praktis daripada teori.[36] Namun demikian perkembangan selanjutnya tasawwuf membutuhkan rumusan konsep-konsep intelektual-filosofis untuk kemudahan memahami ajarannya, seperti dalam menjelaskan *an-nasut* (sifat dasar kemanusiaan), *al-lahut* (sifat dasar ketuhanan, *hulul* (Tuhan memilih manusia-manusia tertentu sebagai tempat berseminya sifat-sifat ketuhanan dan menghilangkan daripadanya sifat-sifat kemanusiaan, *ma'rifat (genosis)*. Perumusan konsep semacam ini terjadi setelah tasawwuf dipengaruhi filsafat.[37]

Selama dua abad pertama, tercatat beberapa nama para sufi yang besar di antaranya Hasan al-Basri (w. 110 H), Ibrahim Ibn Adam (w. 159 H) dan Rabi'ah al adawiyah (w. 185 H). karakteristik sufi pada masa ini selain *zuhud* dan ibadah juga bermotifasikan untuk kebersihan diri lahir-batin, tanpa pembahasan-pembahasan yang melahirkan konsep-konsep dalam sufisme. Fase konseptualisasi dalam sufisme baru tampak pada abad ke-3

---

[35] Ali Syami' al-Nasyar dan Muhammad Ali Abu Rayyan, *Qira'at fī al-Falsafah*, (Kairo: Dar al-Qasyimiyyah li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1967), 701.

[36] Ahmad Muhammad Subhi, *al-Falsafah al-Akhlāqiyyah fī al-Fikr al-Islāmy*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969), 200.

[37] Hilal, *al-Tashawwuf*, 17. Nasution, *Filsafat*, 88. R.A. Nicholson, *Dirāsat fī al-Tashawwuf al-Islāmy*, Terj Abul A'la al-Afifi, (Kairo: Lajnah al-Ta'lif wa al-Nasyr, 1969), 74.

H, yaitu dengan munculnya: al-Muhasibi (w. 242 H), Zu al-Nun al-Misri (w. 244 H), abu Yazid al-Bistami (w. 260 H), al-Junaid al-Bagdadi (w. 298 H), al-Hallaj (w. 309 H).[38]

Dengan menggunakan unsure-unsur budaya yang mempengaruhi mereka, para sufi tersebut melakukan konseptualisasi pengalaman jiwa mereka dalam melaksanakan kehidupan sufi. Maka muncul berbagai konsep sufisme seperti *al-ma'rifah* yang diformulasikan oleh Dzu al-Nun, *al-ittihad* (persatuan sang hamba dengan Tuhan) yang dikemukakan oleh al-Bistami, *al-hulul* (Tuhan mengambil tempat pada diri sesorang) yang dilontarkan al-Hallaj, sedangkan al-Muhasibi telah mencoba menganalisis pengalaman sufi secara psikologis.[39] Ada sementara pendapat bahwa konsep *al-ma'rifah* Dzu al-Nun terpengaruh oleh falsafah neoplatonisme, *al-ittihad*-nya al-Bistami terpengaruh oleh agama Budha, *al-hulul*-nya al-Hallaj terpengaruh oleh agama Kristen.

Dengan munculnya berbagai konsep tersebut muncullah dikalangan para sufi keyakinan bahwa mereka bisa memperoleh pengetahuan secara langsung dari Tuhan tentang obyek-obyek keimanan dalam Islam terutama tentang Tuhan yang menjadi obyek utama mereka. Pengetahuan tidak dengan akal dan penalaran seperti yang diandalkan oleh para teolog, tetapi diperoleh dengan hati (*al-qalb*) dan perasaan (*dzauq*). Pengetahuan yang diperoleh orang dengan akal mereka sebut dengan *'ilmu*, sedangkan pengetahuan yang diperoleh dengan hati melalui kehidupan sufi yang diterima langsung dari Tuhan mereka sebut *ma'rifah*. Bersamaan dengan ini muncullah berbagai konsep

---

[38] Al-Kalabazi, *Al-Ta'āruf alā Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1969), 36-46.

[39] Anne Marie Schimmel, *Mistical*, 43. Abd Qadir Mahmud, *al-Falsafah al-Sufiyah fī al-Islām*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1967), 309-10.

tentang perjalanan sufi dalam mencapai ma'rifah dari Tuhan, seperti: *maqamah* dan *ahwal* dan sebagainya.

Dengan epistimologi yang khas ini, para sufi tidak mengandalkan metode rasional atau tekstual dalam memperoleh pengetahuan tentang obyek-obyek keimanan, tetapi mereka mengutamakan metode intuitif, yang menfungsikan hati dalam praktek kehidupan sufi. Dengan demikian kehidupan sebagai sufi tidak lagi hanya sebagai pengetahuan ibadah dalam Islam, namun merupakan pendidikan pribadi dengan akhlak terpuji, tetapi sudah mempunyai dimensi epistimologis yaitu sebagai metode untuk memperoleh pengetahuan langsung dari Tuhan (*ma'rifah*) tentang obyek-obyek keimanan yang diperlukan dalam kehidupan beragama.[40] Anggapan bahwa *ma'rifah* lebih tinggi daripada ilmu dikalangan para sufi, sering menimbulkan letupan-letupan konflik sosial antara mereka dengan para intelektual fiqh dan kalam, karena yang terakhir ini hanya memperoleh ilmu. Kecenderungan selanjutnya pendukung filsafat dengan pendukung tasawwuf saling merendahkan seperti para filosof memandang bahwa mencari kebenaran yang ditempuh para sufi itu sulit dicapai dan dibuktikan secara empiris, hambatannya cukup besar dan jalan yang ditempuh jauh sekali. Para sufi sendiri beranggapan yang dicapai lewat akal yang umumnya dipegang oleh para filosof, tidak terhindar dari kesangsian.[41]

Demikian juga ahli syari'at beranggapan ajaran tasawwuf telah menyimpang dari syari'at, karena kurang memperhatikan ibadah formal dan sebagai ucapan sufi mengandung makna yang mendekati kemusyrikan, semacam *ana al-Haq*-nya al-Hallaj, *subhāni ma a'zhāma sya'ni* oleh Abu Yazid al Bistami dan ungkap-

---

[40] Madkur, *Fī al-Falsafah*, 72.

[41] Raziq, *Tamhid*, 72.

an-ungkapan yang lain.[42] Konflik semacam itu sampai meminta korban jiwa seoarang sufi, yaitu al-Hallaj yang dihukum mati oleh penguasa Bagdad tahun 309 H, karena ia mengatakan *ana al- Haq* (Aku adalah Tuhan) suatu kata-kata yang terlahir sebagai konsekuensi konsep *al-hulul*, dimana Tuhan mengambil tempat di dalam dirinya.[43]

Sesudah kasus al-Hallaj, maka para ulama fiqh dan kalam makin membuat jarak terhadap golongan sufi, yang disinyalir bertambah liar dalam teori dan prakteknya, sehingga terkesan seolah-olah sufi adalah 'agama tersendiri' dalam Islam. Di antara ulama ortodok (*ahl al-sunnah*) yang cenderung berkehidupan sufi. Mereka berusaha menarik kembali sufisme ke dalam pangkuan Islam dan berkembang sesuai dengan ketentuan yang bisa diterima oleh ulam fiqh dan kalam yaitu dengan cara mengungkapkan kembali kehidupan para sufi ortodok pada masa kemurniannya dan mengungkapkan konsep-konsep sufisme yang bisa dibenarkan oleh akidah yang diyakini ahl al-sunnah. Di antara mereka adalah al-Saraj (w. 377 H) dengan kitab *al-Luma'*, al-Kalabazi (w. 385 H) dengan *al-Ta'arruf lī Madzhab* dan al-Qushairi (w. 465 H) dengan *al-Risalah fī 'Ilm al-Tashawwuf.* Meskipun usaha mereka itu tidak banyak membawa hasil, namun sangat besar artinya bagi usaha al-Ghazali yang melanjutkan usaha tersebut di belakang hari.[44]

C. Filsafat, Teologi dengan elit Intelektual dan Lembaga Pendidikan

Menurut al-Jabiri, kebudayaan Arab yang merupakan tempat persemaian Islam, telah memiliki tingkat keahlian dalam

---

[42] Watt, *Kejayaan*, 168

[43] Schimmel, *The Mistical*, 62-77.

[44] Madkur, *Fī al-Falsafah*, 71-2.

pemikiran filosofis dan rasional jauh sebelum kelahiran agama Islam yang dibawa Muhammad Saw. itu sendiri. Bagaimana mungkin al-Qur'an yang kaya dengan deskripsi-deskripsi dialektis yang memukau, kesustraan yang tinggi dan arumentasi-argumentasi rasional, dapat disampaikan kepada suatu masyarakat jika mereka tidak memiliki dasar dan tingkat keahlian yang menjadikan mereka dapat berinteraksi dengan wacana-wacana dari al-Qur'an sebagaimana disinggung di atas?. Dengan begitu, sebenarnya apa yang disebut sebagai '*kejahiliyahan*' Arab sebelum Islam lebih dalam arti kekacauan moral-religius dan politik, bukan ketiadaan ilmu pengetahuan.[45]

Tidak bisa diingkari bahwa perkembangan intelektual yang sangat cepat di dalam masyarakat Arab Muslim pada perkembangan selanjutnya yang terlihat nyata dalam produk-produk ilmu pengetahuan (seperti hukum, filsafat, sejarah dan sebagainya) yang sistematis dan obyektif, hal itu bisa berjalan dan berhasil lebih sempurna merupakan hasil interaksi antara tradisi *hellenis* dengan struktur dasar pemikiran-pemikiran bangsa Arab ditunjang oleh kesempurnaan ajaran al-Qur'an yang secara kebetulan menggunakan bahasa Arab sebagai alat dalam menyampaikan informasi ajarannya.[46]

Tokoh-tokoh mu'tazilah yang hidup pada Dinasti Abbasiyah sudah banyak berkenalan banyak dengan pemikiran filsafat Yunani dengan adanya *kegiatan* penerjemahan yang dilakukan dan disponsori para khalifah yang cinta akan ilmu. Tokoh-tokoh seperti Abu al-Huzail al-Allaf dan Ibrahim al-Nazham yang hidup dan berprestasi pada awal abad ke-3 H telah menggunakan rasio lebih besar dan referensi yang lebih ilmiah yaitu hasil pemikiran

---

[45] Muhammad "Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Araby*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1999), 57-8.

[46] Fazhur Rahman, *Islam*, xx.

falsafah Yunani. Begitu pula tokoh-tokoh Mu'tazilah lainnya yang hidup semasa dengannya atau sesudahnya. Dengan demikian, maka terseraplah sejumlah terminology dan konsep dari falsafah Yunani ke dalam pembicaraan akidah Islam, seperti *jauhar (subtansi), 'ardl (accident), jisim (body),* gerak dan diam.[47] Selain itu mereka memperdalam materi-materi akidah tertentu yang selaras dengan pemikiran falsafi, sehingga lahirlah konsep-konsep baru yang sebelumnya belum pernah ada dalam pembicaraan akidah Islam. Misalnya: perbedaan antara sifat dan zat, teori tentang sifat, *hal, atomisme* dan sebagainya. Tak ada satupun masalah atau konsep teologi yang dibicarakan para teolog di belakang hari yang tak ada referensinya dalam hasil pemikiran para tokoh mu'tazilah.[48]

Selain itu kemajuan metode rasional di kalangan mu'tazilah juga didorong oleh situasi kritis yang dihadapi akidah Islam pada masanya. Munculnya kaum zindik, -yang digunakan untuk menyebut orang-orang yang menampakkan diri beragama Islam tetapi menyembunyikan paham manikenan yang dianutnya, guna menghancurkan agama Islam dari dalam- yang mempergunakan metode rasional dengan referensi pemikiran filsafat Yunani, Persia dan India untuk menghantam akidah Islam, memaksa tokoh-tokoh mu'tazilah untuk mempelajari filsafat yang pada saat itu sedang giat-giatnya diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Apalagi tanggung jawab untuk mempertahankan akidah Islam terhadap serangan-serangan kaum zindik tersebut telah mendapat perintah pada khalifah Abbasiyah, yang sudah melihat berbahayanya ancaman gerakan tersebut.

---

[47] Abd al-Rahman Badawi, *al-Thurats al-Yunaniyyah fī al-Hadlarat al-Islāmiyyah,* (Dar al-Nahdhat al-Arabiyah, 1965), 181-191.

[48] Madkur, *Fī al-Falsafah,* 36-9.

Meskipun metode rasional sangat dominan di kalangan mu'tazilah namun sebagai teolog muslim para tokohnya juga tidak melupakan teks-teks wahyu (al-Qur'an dan al-Hadits) dalam memformulasikan pendapat-pendapatnya, karena dari situlah sumber-sumber pokok kepercayaan yang mereka pegang teguh, yang sangat menjunjung tinggi akal, maka ayat-ayat al-qur'an yang sesuai dan diterima akal mereka jadikan sebagai pendukung pendapat-pendapat mereka, sedangkan yang tidak demikian mereka ta'wilkan secara rasional atau dilewatkan begitu saja. Begitu pula terhadap al-hadits, hadits yang sesuai dengan akal diterima, tetapi yang dianggap tidak sesuai maka dita'wilkan, malah ditolak sebagai hadits meskipun dianggap hadits *shahih* oleh ahli hadits.[49]

Di antara bentuk metode berfikir yang umum digunakan tokoh-tokoh mu'tazilah dalam membahas masalah ketuhanan ialah semacam *analogi* yang disebut: *qiyās al-ghāib 'ala al-syāhid,* yaitu menganalogikan yang immaterial (Tuhan) dengan yang tampak (manusia). Penggunaan bentuk ini mungkin berkaitan erat dengan pandangan mu'tazilah yang *antropomorfis* dalam teologinya. Menurut 'Ali Sami' al-Nasysyar metode berfikir ini yang kemudian banyak dipergunakan para teolog Islam, dan ini adalah orisinil di kalangan Islam sendiri, bukan semata pengaruh logika formal Yunani.[50]

Perlu diingat, ternyata metode rasional dan dialektis yang banyak dipergunakan tokoh-tokoh mu'tazilah untuk memperkokoh sandi-sandi akidah Islam dan mempertahankannya dari serangan musuh-musuhnya, ternyata juga ber-efek jauh terhadap pengikut mu'tazilah sendiri. Kebebasan berfikir yang menjadi

---

[49] *Ibid.*, 37.

[50] Ali Sami al-Nasysyar, *Manahij al-Bahts 'inda al-Mufakir al-Islām,* (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1947), 110.

karakteristik aliran ini telah menimbulkan adanya perbedaan pendapat yang banyak sekali di antara tokoh-tokohnya. Bahkan banyak di antara tokoh mu'tazilah yang menyerang pendapat tokoh-tokoh lainnya yang seatap dengan metode dialektis, malah sampai ada yang mengkafirkannya.[51]

Berbeda dengan keadaan politik yang mulai pecah dan keutuhan serta kesatuan umat Islam yang porak-poranda pada fase disintegrasi, gerakan pemikiran dan perkembangan ilmu pengetahuan justru semakin menanjak dan menunjukkan prestasi gemilang. Para *amir* dan *a'yan* memberikan dorongan dan perlindungan kepada kaum intelektual sehingga berbagai kegiatan intelektual dan ilmiah berkembang dengan pesat dimana-mana. Para penguasa lokal yang terdiri dari para *amir* dan *a'yan* itu saling berlomba, bersaing dan saling mengungguli satu sam lain. Mereka berlomba menarik hati kaum sarjana dan ilmuwan untuk mendapatkan dukungan dan legitimasi bagi kedudukannya. Akibatnya, kebudayaan dan peradaban Islam tidak lagi hanya terpusat di beberapa pusat kota tertentu seprti Bagdad, Basrah dan Kufah --di lembah sungai Dajlah (Tigris) dan Furat (Efrat) saja-- melainkan menyebar ke seluruh kota kecil di dunia Islam.

Muncul tokoh-tokoh filsafat seperti Ibnu Sina yang berasal dari sebuah tempat di tepi pantai Selatan Laut Kaspia di kawasan Bukhara, al-Farabi, al-Kindi, al-Razi, Ikhwan al-Shafa, al-Ghazali dan lain-lainnya dari kota daerah kecil di kawasan dunia Islam.[52] Demikian juga teolog Muslim bermunculan dimana-mana, seperti al-Asy'ari, al-Juwaini, al-Baqillani, Qadli Abd Jabbar, al-Juba'i, al-Maturidi dan sebagainya. Al-Birruni ahli

---

[51] Jar Allah, *Al-Mu'tazilah*, 195-6.

[52] Madjid, *Khazanah*, 32.

biologi, Ibn Hayan, Ibn Hisam, al-Khawarizmi, al-Mas'udi dan sebagainya.[53]

Perkembangan karya sastra dalam paroh kedua abad ke-11, juga tidak ketinggalan, akan tetapi tidak ada karya menonjol dalam bahasa Arab yang merupakan karya sastra murni. Namun dalam periode ini hidup al-Hariri dari Basrah (1054-1122 M), yang karya-karyanya berupa *Maqāmah*, sejak zamannya telah dianggap, di samping al-Qur'an, sebagai karya utama dalam bahasa Arab. Munculnya *Maqāmah* adalah sangat menonjol dan tidak akan luput dari perhatian, tetapi tidak adanya sastra murni tepat sebelum waktu itu menyebabkan sebaiknya pembahasan utama ditekankan pada pemikiran religious dan bahkan teologis di masa itu.[54]

Teologi rasional Asy'ariyah menjadi suatu bagian penting dari kehidupan intelektual Bagdad dalam awal abad ke-11 dan tersebar ke beberapa propinsi, terutama Nisapur. Namun di Nisapur tahun 1053 M, asy'arisme dan imamisme dikutuk dengan resmi dari mimbar atas perintah wazir Tughril-Beg, al-Kunduri, sebagai kemungkinan alasannya adalah karena wazir dan Tughril menganut hukum hanafiah sehingga menganggap syafi'iah sebagai lawan. Meninggalnya Tughril dan naiknya Alp-Arselan menyebabkan digantinya wazir al-Kunduri dengan Nizham al-Mulk.

Nizham al-Mulk menganut syafi'iah dan asy'ariah, ia sangat yakin bahwa asy'arisme sangat cocok sebagai dasar pemerintahan Saljuk dalam usahanya melawan propaganda Fatimiyah. Polarisasi politik dan institusi-institusi keagamaan menyebabkan Nizham al-Mulk (w. 1092 M) merasa perlu memperkuat basis sunni sebagai antisipasi terhadap kegiatan propaganda *bathīni-*

---

[53] Nasution, *Teologi*, 5, 65-7, 71-6.

[54] Watt, *Kejayaan*, 257.

yah. Ia membangun sekolah-sekolah Nizhamiyah, karena itu ia secara bertahap mendirikan enam Universitas, semuanya bernama Nizhamiyah yang tersebar di beberapa propinsi wilayah kekuasaan Bani Saljuk, yang tersebar di antaranya di Bagdad dan di Nisapur. Di universitas tersebut diajarkan fikih syafi'iah dan teologi asy'ariah. Al-Juwaini menjadi direktur Nizhamiyah pertama di Nisapur.[55] Ulama-ulama sunni terkemuka diambilnya unruk menjadi pemimpin dan tenaga pengajar. Bersamaan dengan itu Nizhamul Mulk juga menyediakan tempat kediamannya sebagai tempat berdiskusi para ulama.[56]

Usaha Nizham al-Mulk ini secara politik berhasil mendekatkan hubungan antara penguasa dan ulama serta menarik simpati masyarakat, khususnya kalangan sunni. Untuk usaha tersebut Nizham al-Mulk tidak segan-segan mengeluarkan biaya yang sangat besar, setahunnya mencapai 600.000 dinar emas yang di gunakan untuk biaya operasional pendidikan dan pengajaran, termasuk pemberian bea siswa kepada para pelajar dan gaji yang besar kepada guru-gurunya, suatu jumlah yang dianggap oleh Sultan Malik Syah terlalu besar.[57] Selain itu Nizham al-Mulk juga mendirikan lembaga-lembaga seminar tempat para intelektual bertukar pendapat. Memang usaha pengembangan ilmu ini dilakukan penguasa bersama ulama diarahkan kepada suatu misi bersama untuk mengantisipasi pengaruh falsafah dan kalam mu'tazilah.[58]

Penyebaran paham asy'ariyah yang di topang oleh beberapa madrasah Nizhamiyah yang berada di wilayah Mesir dikembang-

---

[55] *Ibid.*, 259-60.

[56] *Ibid.*, 249.

[57] Zaki Mubarak, *Al-Akhlāq 'Inda al-Ghazali*, (Kairo: Dar al-Katib al-Ghazali, 1924), 22-8.

[58] Dunya, *Al-Haqīqah*, 15-17.

kan melalui *Jami' al-Azhar* Kairo, dan *Jami' al-Zaitun* di Tunisia.[59] Selain itu kemampuan dan keberhasilan asy'arisme mendominasi dunia Islam selama ini, juga disebabkan oleh kayanya madzhab teologi ini dengan tokoh-tokoh intelektual yang mampu merumuskan ajara-ajarannya dan muncul sebagai pembela pada masanya yang tersebar luas di wilayah kekuasaan Islam. Meskipun hasil formulasi mereka kadang-kadang berbeda malah bertentangan satu sama lainnya, namun masih tidak keluar dari batas-batas moderasi aliran ini sebagaimana yang digariskan oleh pendirinya, al-Asy'ari dalam metode pemikirannya. Di antara tokoh intelektual asy'arisme ialah al-Baqilani (w. 403 H/1013 M) dengan karyanya *al-Tamhid*, al-Bagdadi (w. 429 H/1037) dengan karyanya *Ushūl al-Dīn*, al-Juwayni atau terkenal dengan sebutan Imam al-Haramain (w. 478 H/ 1085 M) dengan karyanya *al-Irsyād*, al-Ghazali yang memperoleh kehormatan dengan sebutan *Hujjah al-Islām* (w. 505 H/ 1111 M) dengan karyanya *al-Iqtishād*.[60]

Suatu bentuk interdependensi antara penguasa dan para ulama pada masa al-Ghazali membawa dampak positif bagi perkembangan ilmu pengetahuan. Para ulama dapat berkompetensi dalam studi berbagai ilmu, meskipun terkadang di warnai niatan untuk mendapat simpati dari penguasa, biasanya direktrut untuk menduduki jabatan-jabatan intelektual yang strategis. Sebagai imbas dari kecenderungan ulama 'mencari muka' kepada penguasa, menunjukkan sebagian besar ulama yang semestinya berfungsi sebagai pengontrol moral masyarakat menjadi luntur.

---

[59] Madkur, *Fī al-Falsafat*, 115.

[60] *Ibid.*, 51-55, 114-115. D.B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitusional Theory*, (London: George Ruotledge & Sons Limited Broadway Huose, 1903), 241-2.

Kredibilitas keilmuan pada masa ini sering diukur dengan pengakuan orang sezaman akan kebaikan akidahnya. Oleh sebab itu, konsep-konsep semacam *kufr*, *zanādiqah* dan *ilhad* menjadi senjata yang sangat efektif untuk menjauhkan masyarakat dari fikiran-fikiran yang dianggap bertentangan dengan agama. Adapun hal yang paling dianggap membahayakan akidah adalah *'ulūm al-awa'il* (filsafat) dan *tasyayu*.[61]

Meskipun sudah ada rambu-rambu agar umat menjaga jarak dari pemikiran filsafat dan *tasyayu'*, pada masa al-Ghazali ini sepertinya tetap ada gejala kekaguman terhadap preposisi-preposisi yang di ungkap para filosof dalam bidang metafisika dan pengetahuan alam. Pembahasan singkat arus intelektual di kalangan orang-orang Islam yang mampu menanggapi pemikiran Yunani dan akibat dari rangsangan ini ternyata mereka lebih menghasilkan dan lebih kreatif. Satu hal yang harus ditekankan adalah bahwa pengamat filsafat dalam tradisi Yunani tidak pernah lebih dari sebuah minoritas dikalangan intelektual dunia Islam. Bahkan mereka adalah kelas tersendiri terpisah dari kelas utama, dan sering tidak mempunyai hubungan dengan mereka ini.

Di Bagdad pada akhir abad ke-11 terdapat lingkungan filosofis tempat orang-orang Islam dan Kristen bertemu dan berdiskusi dengan bebas –hal ini sebagai situasi perkecualian. Sebagian besar ulama' dan sebgain besar rakyat biasa jauh dari filsafat dan sains asing lainnya. Situasi di Kairo, kekuasaan Fatimiyah berangkali lebih baik, karena kaum Isma'ili biasanya berminat pada sains selain pada agama, tetapi bid'ah-bid'ah relijius mereka merupakan rintangan antara mereka dengan kaum sunni. Namun demikian terkadang para penguasa yang bukan

[61] Goldziher, "Mawāqif Ahl al-Sunnal al-Qudama' min 'Ulum al-Awā'il" dalam Abd al-Rahman Badawi, *al-Thūrats*, 143.

Fatimiyah –terutama khlifah al-Ma'mun- memberi perlindungan kepada ilmuwan-ilmuwan tradisi Yunani.[62]

[62] Watt, *Kejayaan*, 139.

BAB IV
FILSAFAT DALAM PERDEBATAN TEOLOGI

A. Tokoh-Tokoh Yang akan Dibahas

Sebelum membicarakan beberapa tanggapan teolog terhadap filsafat, khususnya tentang beberapa hal yang berhubungan dengan metode dan materi filsafat, terlebih dahulu penulis paparkan secara ringkas biografi tokoh yang penulis anggap bisa mewakili teolog dalam menanggapi perdebatan dengan bahasan filsafat pada masa al-Ghazali. Yakni biografi: 'Abd al-Jabbar, al-Juwaini dan al-Syahrastsani. Sebagaimana uraian berikut.

Dikenal sebagai *Qadli al-Qudlat* (Hakim Agung)[1] Abu Hasan 'Abd al-Jabbar Ibn Ahmad al-Khalil Ibn 'Abdillah al-Hamazani al-Asad Abadi, lahir sekitar tahun 320/325-415 H/1025 M di Iran. [2] ia menganut mazhab fiqh as-syafi'i dan pada mulanya mengikuti kalam asy'ariah, setelah ia menetap di Irak ia mengenal kaum mu'tazilah.[3] Ia hidup pada masa keemasan dinasti Buwaihi yang berkuasa antara tahun 334-447 H. demikian pula ia memperoleh kesempatan emas untuk berhubungan erat

---

[1] Gelar yang hanya diberikan kepadanya oleh kalangan Mu'tazilah, jadi kalau ada istilah *Qadli al-Qudlat* berarti yang dimaksud adalah 'Abd al-Jabbar

[2] Ibn al-Murtadlo, *Al-Munājat wa al-'Amal fī al-Syarh al-Milal wa al-Nihal*, Muhammad Jawad Masykur (ed.), (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), 194. A. Syalabi, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Jilid 3, Terj. M. Labib Ahmad, (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1993), 4.

[3] Al-Qadli 'Abd al-Jabbar Ibn Ahmad al-Hamazani, *Mutasyābih al-Qur'an*, ed. Adnan Muhammad Zarzur, (Kairo: Dar al-Turas, t. th.), 13-17.

dengan pembesar-pembesar Istana kesultanan, oleh karena itu pada 367 H, ia diangkat sebagai *Qadli al-Qudlat* diwilayah Ray.[4] Sebagai *al-Qadli* ia dikenal sangat fleksibel dalam menerapkan hukum, dari itu ia dikenal berfaham *mushawwibat* dalam memutuskan masalah yakni, membenarkan hasil-hasil ijtihat yang berbeda dalam masalah yang sama.[5] Kebijakannya tersebut tidak lain karena ia tergolong penganut mu'tazilah Bagdad, yang cenderung lebih toleran terhadap aspirasi berbagai pihak. Untuk mengenal lebih jauh tentang bagaimana arah kebijakan mu'tazilah Basrah dan Bagdad terhadap beberapa cirri pokok yang berimplikasi pada tindakan-tindakan baik yang bersifat toleran maupun otoriter, yaitu: *pertama*, aliran mu'tazilah Basrah itu senantiasa menghindarkan diri dari tawaran-tawaran jabatan di dalam badan pemerintahan (*al-wizārat*) maupun di dalam lembaga peradilan (*al-Qadla'*). Dengan begitu mereka merasakan bebas untuk melakukan penyelidikan dan penelitian dan mengemukakan pendapat tanpa terikat oleh kemestian "tenggang-rasa" kalangan manapun. Sedang tokoh-tokoh mu'tazilah aliran Bagdad mempergunakan kesempatan itu bagi menduduki jabatan-jabatan tinggi dengan tujuan memberikan dukungan kepada paham yang dianut guna memaksakannya kepada umum. Ciri *kedua*, aliran Basrah itu bergerak dan melakukan kegiatan penyebaran paham-paham yang dianutnya itu tanpa bertulang punggung pada kekuasaan apapun. Jikalau pemikiran mu'tazilah belakangan luas tersebar pada segenap penjuru wilayah Islam waktu itu maka hal itu semata-mata disebabkan keinsafan dan kesadaran pihak-pihak itu sendiri dalam lingkungan masyarakat umum. Tetapi aliran Bagdad belakangan jatuh ke tangan tokoh-tokoh –muda yang sangat ambisius untuk

[4] *Ibid.*, 9.

[5] Harun Nasution dkk, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta: 1992), 470.

"memaksakan" paham mu'tazilah itu di dalam kehidupan masyarakat pada umumnya. Inilah pangkal kecelakaan bagi aliran mu'tazilah sendiri, karena menimbulkan dendam yang tidak ada habis-habisnya di seluruh kalangan lapisan masyarakat, terutama dari kalangan sunni.[6]

Abdul Malik Ibn Abdillah Ibn Yusuf Muhammad Ibn Abdillah Ibn Hayawaih al-Juwaini an-Naisaburi,[7] lahir 18 Muharram 419 H/17 Pebruari 1028 M di Nasapur.[8] Wafat 25 Rabi'ul Awal 478 H di Syanthiqin (Persia).[9] Al-Juwaini menganut fiqh as-syafi'i dan kalam al-asy'Ari. Ia belajar ilmu kalam dan ushul dari gurunya Abi al-Qashim al-Iskafi al-Isfaraini.[10] Al-Juwaini berasal dari keluarga terpelajar, pada sekitar tahun 1016 M ayahnya telah membuka sejenis sekolah ilmu hukum dan ilmu-ilmu yang berkaitan dengan itu di Nashapur. Ketika tahun 1046 M ayahnya meninggal, al-Juwaini ditunjuk sebagai Kepala Sekolah pengganti ayahnya, meski waktu itu al-Juwaini baru berumur 20 tahun. Ketika terjadi pertentangan antara asy'ariyah dan syi'ah tahun 440 H, ia tinggakan Naishabur menuju Mu'askar dilanjutkan ke Bagdad dan Hijaz, serta ke Makkah dan Madinah untuk berhaji dan tinggal beberapa lama di kedua kota suci tersebut hingga tahun 445 H, ketika pertentangan telah mereda dan keadaan negerinya

---

[6] Jacob Sou'yb, *Peranan Aliran Iktizal dalam Perkembangan Alam Pikir Islam*, (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1982), 265.

[7] Abd al-Rahman al-Badawi, *Madzāhib al-Islāmiyyin*, (Beirut: Dar al-Malayin li al-Malayin, 1971), 679.

[8] Taj ad-Din Abi Nashr Abd al-Wahab Ibn Ali Ibn Abd al-Khafi as-Subki, *Thabaqat as-Syāfi'iyyah al-Kubrā*, Juz V, (Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, 1967), 178.

[9] Abd al-Azhim ad-Dib, *Imām al-Haramayn al-Juwaini*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1981), 17.

[10] Al-Badawi, *Mazhāhib*, 683.

sudah stabil, yaitu naiknya Alp Arslan sebagai penguasa dibantu wazirnya Nizham al-Mulk yang berpihak kepada paham sunni, al-Juwaini kembali ke Nisapur.

Secara umum posisi teologinya serupa dengan teologi al-Baqilani, tetapi argumennya lebih luas dan lebih terasing. Secara keseluruhan pusat perhatiannya adalah sama, tetapi terlihat adanya perhatian yang lebih nyata terhadap awal mula epistimologi. Selain itu hal utama yang perlu dicacat ialah adanya sedikit pergeseran yang jelas dari posisi asy'ariyah yang cenderung tekstualis kearah posisi mu'tazilah yang ebih rasionalis. Salah satu pertanda dari pergeseran ini ialah diterimanya doktrin "keadaan" (*ahwāl*) yang diasosiasikan dengan mu'tazilah Abu Hasyim. Hal yang lebih penting adalah diterimanya penafsiran kiasan (*ta'wil*) tentang istilah kiasan yang diletakkan pada Tuhan dalam hal pengertian harfiah tidak dimungkinkan. Jadi sementara al-Asy'ari berpendirian bahwa 'tangan' Tuhan harus dipahami 'tanpa penjelasan bagaimana', al-Juwaini berpendapat bahwa pengertian badaniah semacam itu tidak mungkin, oleh karenanya harus ditafsirkan sebagai 'kekuasaan'.[11] Para penulis biografinya menyatakan bahwa al-Juwaini juga mempelajari filsafat, dan meskipun hal ini tidak terlihat secara jelas dalam karya-karyanya, tetapi rupanya al-Juwainilah yang meyakinkan al-Ghazali tentang pentingnya mengkaji filsafat.

Perkembangan teologi asy'ariyah setelah kejayaan al-Ghazali dengan kajian filsafatnya segera tampak jelas, selama satu setengah abad hanya ada dua nama, kedua nama itu adalah al-Syahrastsani yang memperoleh nama dari kota kecil di Persia timur tempat ia dilahirkan (pada tahun 1076 M atau 1086 M) dan Fakhruddin ar-Razi (1149-1209 M). Orang-orang tersebut telah

---

[11] Watt, *Pemikiran*, 135-6.

menceburkan diri kedalam filsafat secara sungguh-sungguh. Al-Syahrastsani memperoleh pendidikan di Nishapur dan tempat-tempat lain di wilayah itu. Ia juga pernah mengajar di perguruan tinggi Nizamiah Bagdad. Namun sisa hidupnya sampai ia meninggal tahun 1153 M ia habiskan di kota kelahirannya. Ia dituduh sebagai simpatisan dan aktivis islamailiyah serta dituduh sebagai pendukung para filosof. Tuduhan sebagai penganut islamailiyah mungkin didasarkan pada kenyataan bahwa buku-bukunya ditulis untuk satu sponsor yaitu *Naqib al-Ashrāf* atau pimpinan keluarga Lai (keturunan 'Ali) di Tirmidh.[12]

Al-Syahrastsani telah disebutkan sebagai *heresiographer* (ahli tentang aliran), tetapi selain itu ia juga ahli teologi dan filsafat. Ada dua karyanya yang dapat dibaca: suatu karya yang luas yang oleh Alfred Guillaume yang menyuntingnya serta membuat terjemahan ringkas dalam bahasa inggris, disebut sebagai *Summa Philosophiae,* dan satu lagi karyanya yang lebih pendek berisi kritik terhadap Ibnu Sina mengenai berbagai hal. Karya pertama merupakan bukti yang jelas tentang sejauh mana filsafat masuk ke dalam teologi. Urutan topik dalam karya ini kurang lebih sama dengan karya serupa oleh al-Juwaini dan al-Ghazali, tetapi metode pembahasannya dirubah. Menurut al-Syahrastsani di antara para teolog yang lebih tua yang pandangannya harus dikritik dan disangkal terdapat para filosof pada umumnya dan Ibnu Sina pada khususnya. Argumen-argumennya juga menggunakan konsep-konsep filsafat dan metode logika, meskipun hal filsafatnya tidak disebut secara khusus. Memang pandangan-pandangan penulis lama yang lebih tua dirumuskan kembali dalam pengertian konsep-konsep baru, sehingga seandainya para

---

[12] *Ibid.*, 152-3.

penulis itu masih ada kemungkinan akan mengalami kesulitan untuk mengenal anak cucu intelektual mereka sendiri.[13]

B. Menelusuri Akar Perselisihan

Perkembangan isu politik keagamaan periode awal Abbasiah berkisar tentang otoritas al-Qur'an dan otoritas imam yang berwahyu. Kebijaksanaan *inquisi* adalah usaha untuk merumuskan kompromi, walau cenderung agak memenangkan khalifah. Persoalan al-Qur'an makhluk atau bukan makhluk, hal ini menimbulkan perkembangan teologis yang sangat kompleks. Perpecahan pendapat lain muncul yang membelah lagi pembagian-pembagian yang didasarkan atas isu-isu politik keagamaan. Sejauh mana penalaran dan konsepsi rasional bisa dipakai dalam masalah-masalah doktrin teologis. Dalam pengertian tertentu ini adalah kelanjutan yang muncul dalam bidang hukum, walau sebagian dari mereka yang mendukung pemakaian akal dalam masalah-masalah legal menjadi ragu-ragu untuk penerapannya dalam masalah teologi. Perbedaan sikap ini sebagian adalah karena kenyataan bahwa setelah orang-orang Islam mengenal alam pikir Yunani, banyak gagasan-gagasan asing yang masuk ke dalam pembahasan-pembahasan teologis.[14]

Sebagaimana dalam pembahasan awal, ketegangan atau polemik antara berbagai ahli pikir Islam klasik berkaitan erat dengan kelompok-kelompok yang menekankan pada landasan teks (*tekstualis*) dalam menyelesaikan segala permasalahan keagamaan dengan golongan-golongan yang menekankan akal (*rasionalis*) -penggunaan *ta'wil* terhadap wahyu (agama). Untuk mengkaji lebih lanjut permasalahan ini, akan dibahas bagaimana

---

[13] *Ibid.*, 152-3.

[14] Watt, *Kejayaan*, 135-6.

perdebatan para teolog (*mutakallimun*) terhadap metode dan beberapa materi yang biasa digunakan dan dibahas para filsuf.

1. Respon terhadap Metode Filsafat

Pemikiran Islam mencoba mengepak sayapnya dengan berbagai sumber, baik dari dalam atau pun dari luar Islam. Terjadi demikian terutama sebagai tindakan bertahan terhadap ide-ide yang sedikit banyak bersifat agresif dan mengancam keimanan Islam. Sementara pemikir Islam yang terdidik dalam filsafat Yunani, demi kepentingan agama mereka ingin memberi tempat kepada sumber-sumber akal sehat, dengan demikian memunguti senjata dari lawan-lawannya, untuk ditodongkan kembali kepada mereka. Tendensi intelektual yang militan ini tampil pada mereka yang dalam sejarah ide-ide Islam terkenal dengan sebutan mu'tazilah. Mereka terdiri dari sejumlah kaum intelektual tertentu yang tinggal di Basrah atau Bagdad, yang dengan resiko melanggar kaum ortodoks dan memancing amarah mereka, berani mencoba mengemukakan dogma-dogma Islam sebagai cocok dengan akal sehat.[15]

Kehadiran filsafat Yunani ke dalam proses kehidupan keagamaan masyarakat Islam menyajikan suatu 'perbenturan' antara dua sistem berpikir, Yunani yang *reason-oriented* dan Islam yang *revelation-oriented*. Sebagaimana kita dapati pada tahap awal perdebatan para teolog, untuk mempertahankan ajaran wahyu yang diyakini mutlak benar, dengan caranya sendiri menggunakan model logika filsafat Yunani sebagai alat berargumentasi dengan mengabaikan hasil abstraksi filosofis dari penalaran logis yang dihasilkan oleh para filosof Yunani. Boleh jadi teolog beranggapan bahwa kebenaran filsafat sudah pasti di bawah kebenaran wahyu, – berarti hasil pemikiran teolog dianggap lebih

---

[15] Anawati, "*Filsafat*, 48.

tinggi dibanding hasil pemikiran filsuf- karenanya diabaikan atau bahkan ditolak, hasil-hasil abstraksi para filsuf dengan tanpa mengkaji lebih jauh pemaham dan maksud para filsuf.

Mutakallim dari golongan mu'tazilah dianggap sebagai golongan rasionalis dalam Islam. Kalangan mu'tazilah menempatkan rasio atau akal pada posisi yang tinggi sekali dalam mengeluarkan argumentasi untuk kelangsungan kehidupan keagamaan -Islam. Perbedaan antara aliran filsafat yang dibangun al-Kindi dengan aliran mu'tazilah yang dibangun Wasil Ibn 'Atha' adalah, aliran mu'tazilah mencari keseimbangan antara wahyu dengan akal, dan wilayah kajiannya lebih spesifik dalam wilayah-wilayah keagamaan, sedangkan aliran filsafat wilayah pembahasannya lebih luas mencakup segala hal yang berhubungan langsung dengan perenungan-perenungan filosofis -disertai model-model *abstraksi* yang meyakinkan. Mereka juga lebih mengutamakan akal (logika) dan menempatkannya pada kedudukan primer dalam menyoroti setiap persoalan. [16]

Salah satu cerminan perembesan penggunaan logika (rasio) sebagai alat mencermati permasalahan-permasalahan keagamaan dalam pemikiran-pemikiran teolog adalah mulai dilakukan oleh Abu al-Huzail al-Allaf dan al-Nazham yang mensepakati bahwa status akal bagi manusia pada masa wahyu belum diturunkan Tuhan adalah sebagai *syari'* (pembuat hukum) dalam dua hal yaitu: a) kewajiban mengenal Tuhan dengan dalil, dan b) kewajiban melaksanakan segala perbuatan yang baik dan meninggalkan perbuatan yang buruk menurut akal. Orang mukallaf yang tidak memenuhi ketentuan hukum tersebut akan disiksa selamanya di akhirat.

---

[16] Ahmad Amin, *Duha al-Islām*, Jilid III, 99. Sou'yb, *Peranan*, 214.

Kecenderungan mengutamakan akal (metode rasional) kalangan mu'tazilah ini juga diikuti oleh para tokoh pelanjutnya, termasuk *al-Qadli* Abd al-Jabar. Pendapat ini berbeda dari pendapat al-Asy'ari yang disinyalir berada pada poisi tengah antara *ahl al-hadits* yang sangat *tekstualis* dan mu'tazilah yang rasionalis. Al-Asy'ari tidak mengakui akal sebagai *syari'* (pembuat hukum), karena yang bisa diakui sebagai *syari'* hanyalah Allah yang telah memberikan wahyu kepada utusan-Nya.[17] Pendapat semacam ini juga berlaku pada golongan Maturidiyah Bukhoro, sedang pengikut Maturidiyah Bagdad lebih condong rasionalis.

Kecenderungan metode asy'arisme kepada metode rasional dilanjutkan oleh al-Juwayni (w. 478 H), guru al-Ghazali. Al-Juwayni juga memilah-milah bidang-bidang akidah yang kemungkinan bisa di gunakan argumentasi rasional, tekstual atau kedua-duanya.[18] Dia juga telah memformulasikan sejumlah bentuk metode berfikir rasional di kalangan teolog Islam dan memberikan nilai terhadap kredibilitas metode-metode tersebut, sebagaimana termuat dalam kitabnya: *al-Burhān* (argumen).[19] Pada masa terakhir hayat al-Juwayni terdapat kecenderungan kepada penggunaan metode *tekstual* salafisme ahli hadits, terutama dalam menghadapi ayat-ayat *mutasyabihat*, dimana ia tidak menggunakan akal untuk menta'wilkannya.[20]

Arus intelektual dari perbedaan Islam dalam paroh kedua abad ke-11 tampaknya memperlihatkan suatu fase lanjutan dari pergeseran antara wawasan dan mentalitas Arab di satu fihak

---

[17] Al-Syahrastani, *Al-Milal*, 52, 58, 101-2.

[18] Yahya Hasyim Hasan Farghal, *al-Usus al-Manhājiyyat Bina' al-'Aqīdah al-Islāmiyyah*, (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.), 191.

[19] Ali Sami al-Nasyar, *Manāhij*, 84.

[20] Al-Juwayni, *Al-'Aqidah al-Nizhamiyyah*, (Kairo: Maktabat al-Kulliyyat al-Azhariyyah. 1979), 33-4.

dan wawasan Persia, Yunani dan lain-lainnya di pihak lain. Gerakan hanbaliyah dalam hal-hal tertentu adalah yang paling Arab dari berbagai gerakan dan mazhab di dunia Islam maka pertumbuhan hambalisme adalah pertanda penegasan diri Arab lebih lanjut, terutama terhadap rasionalisme Yunani. Kaum hambali berusaha mendasarkan semua kehidupan sosial dan politis perorangan pada al-Qur'an dan al-Hadis yang menurut pengertian umum, setiap gagasan didasarkan pada naluri – condong pada teks, bukan berasal dari gagasan-gagasan yang bersumber dari nalar– dan membuang semua pemakaian nalar.[21]

Pada posisi yang berlawanan dengan kaum hambaliyah terdapat mereka yang sedikit atau banyak menganjurkan pemakaian nalar menurut cara Yunani. Hampir tidak terdengar suara-suara yang menentang arabisme dari kalangan orang-orang Persia- termasuk wazir Nizam al-Mulk. Adapun mereka yang merupakan pendukung ekstrim bagi wawasan Yunani adalah para filosof, kemudian kaum mu'tazilah, yang pada waktu itu mungkin tidak begitu memperjuangkan supaya al-Qur'an diterima sebagai dasar suatu kegiatan. Kaum asy'ariyah ditentang oleh kaum hambaliyah karena mereka memperbolehkan dipakainya nalar. Pemakaian nalar memang diperbolehkan oleh kalangan asy'ariyah dan maturidiyah, selama nalar mau tunduk kepada al-Qur'an dan al-Hadits.[22]

Dari kedua model pemikiran baik *tekstualis* maupun *rasionalis* atau yang berusaha menseimbangkan antara keduanya sebagaimana tersebut di atas, Tampak bahwa para teolog baik mu'tazilah, asy'ariyah maupun maturidiyah merespon baik model penalaran logis filsuf. Hal ini tidak lain disebabkan dalam masyarakat Muslim Arab telah mengakar kuat model-model

---

[21] Watt, Kejayaan, 262.

[22] *Ibid.*, 263.

qiyas, sehingga ketika model logika Yunani masuk dalam struktur pemikiran Islam sebagian besar menanggapinya secara positif. Namun demikian sistem logika Yunani tersebut tidak secara keseluruhan, para teolog hanya mengadopsi unsur penalaran logis filsuf, sedang model abstraksi filsuf tidak diikuti, sehingga terkesan kalaupun mereka beragumentasi seakan-akan aksioma-aksioma yang dikemukakan (mode abstraksinya) adalah satu-satunya kebenaran, padahal bentuk abstraksinya itu adalah historis, bukan ajaran wahyu yang sedang ia bela.

2. Respon terhadap Materi Filsafat

Dari bebarapa teori kebenaran yang disebutkan dalam bahasa awal, dapat disarikan, ternyata para filsuf Muslim dan sebagian besar golongan mu'tazilah, lebih menekankan pada pencapaian kebenaran koherensi ditunjang oleh data-data tekstual (dalil). Mereka mengemukakan pendapat disertai dengan argumentasi yang meyakinkan dan dibuktikan dengan dalil-dalil yang pasti, walau terkadang dalam berargumen cenderung bersifat spekulatif.

Sedangkan para teolog sunni kalangan ortodok, cenderung menekankan pencapaian kebenaran korespodensi yang didasarkan pada teks baik al-Qur'an maupun al-Hadist. Dalam berpendapat meskipun disertai dengan dalil-dalil yang kuat, untuk mengetahui maujud yang *qadim* (Tuhan) diperlukan penalaran akal.

a. Hubungan antara Tuhan dengan Alam

Pengetahuan tentang Tuhan yang immateri tidak dapat diperoleh secara *dlaruri* atau *badihi* (otomatis dan spontanitas). Penalaran tersebut didasarkan atas dalil yang ada yaitu alam. Menurut al-Juwaini, dalil (alam) menunjukkan adanya Tuhan,

namun tidak berarti tidak adanya dalil menunjukkan tidak adanya Pencipta (Tuhan).[23]

Tujuan lain dari pendapat di atas untuk menunjukkan bahwa alam merupakan perbuatan pilihan (*ikhtiyār*) Tuhan dan bukan terjadi karena adanya keterpaksaan Tuhan. Bisa saja ada Tuhan tetapi tidak ada alam, sebab Tuhan tidak membuat alam dengan terpaksa. Tuhan bukan merupakan *'illat* (sebab) yang harus ada akibatnya (*ma'lul*),[24] atau dengan kata lain, kalau alam harus ada karena adanya Tuhan berarti Tuhan merupakan sebab yang harus ada akibatnya. Karena adanya pengertian semacam itu, maka berarti Tuhan membuat alam secara terpaksa atau tanpa kehendak, karena alam tercipta secara spontanitas seperti pancaran sinar dari matahari.

Pemikiran semacam itu ditunjukkan al-Juwaini untuk menolak pendapat filosof yang mengatakan bahwa Tuhan adalah sebab yang harus ada akibatnya. Alam sebagai hasil pancaran dari Tuhan mempunya sifat *wajib al-wujūd lī ghairih* dan *mumkin al-wujūd lī dzātih*. Dari pendapat filosof ini ada unsur keterpaksaan Tuhan dalam menciptakan alam. Alasan al-Juwaini, *'illat* (sebab mengharuskan terjadinya akibat secara bersamaan. Jika penentu (*mukhashis*) terjadi dari *'illat*, ia tidak terlepas dari *qadim* dan *hadits*. Bila penentu itu *qadim*, ia mengharuskan terwujudnya akibat (alam) *qadim* pula. Hal ini membawa pendapat tentang *qadim*-nya alam, padahal sudah dibuktikan akan kebaharuannya. Sebaliknya, jika penentu-sebab itu baharu, ia akan membutuhkan kepada penentu lainnya. Begitu seterusnya tanpa

---

[23] *Ibid.*, 106, 179.

[24] *Ibid.*, 29.

ujung.[25] Jadi penentu alam yang *ja'iz* itu adalah qadim dan bebas memilih, yakni Tuhan Yang Maha Kuasa.

Jadi Tuhan *qadim* itu berarti tidak membutuhkan penentu dan tidak membutuhkan tempat, sebab jika membutuhkan penentu ia tidak lagi qadim tetapi baharu, dan bila bila membutuhkan tempat berarti akan ada konsep tempat yang qadim, karena yang menempatinya adalah sesuatu yang qadim. Kalau yang menempati adalah sesuatu yang *qadim* tentulah tempatnya juga *qadim.*[26] Jika terdapat sesuatu yang *qadim* disamping Tuhan yang *qadim*, akan terjadi konsep terbilangnya yang *qadim (ta'addud al-qudama').* Konsep seperti ini melahirkan menimbulkan keyakinan syirik, konsep adanya tempat yang qadim harus ditiadakan. Untuk menghindari Tuhan membutuhkan tempat juga harus dihilangkan. Tuhan tidak membutuhkan segala sesuatu karena Ia qadim. Dan sesuatu yang tidak membutuhkan sesuatu disebut bahwa ia berdiri sendiri *(qadim bi nafsih).*

Namun, menurut Harun Nasution al-Juwaini tidak memahami maksud filosof. Menurut filosof yang dimaksud alam mempunyai sifat *wajib al-wujud li ghairih* ialah bahwa Tuhan adalan pencipta alam. Agar Tuhan disebut Pencipta harus ada ciptaan yaitu alam. Alam sebagai *musabbab* (akibat) dari sebab, yakni Tuhan, wajib ada, sebab jika alam tiada berarti Tuhan tidak disebut sebagai Pencipta alam. Tuhan telah menjadi Pencipta sejak *qidam*. Jadi alam yang merupakan hasil ciptaany-Nya yang pertama harus ada sejak *qidam* pula. Proses penciptaan alam terjadi

---

[25] *Ibid.*, 28-9. Bandingkan pendapat 'Abd al-Jabbar, "Kitab al-Ushul al-Khamsah", Daniel Gimaret (ed) dalam *Annales Islamologiques*, No. 15/1979. 120.

[26] Al-Juwaini, *Al-Irsyād*, 34.

melalui proses emanasi.[27] Maka alam merupakan akibat dari sebab (Tuhan).

Al-Juwaini sebagaimana yang telah ada disebut di dalam pembahasan filsafat wujudnya menolak penyebutan yang tiada (*ma'dum*) menjadi obyek pengetahuan (*ma'lum*) dengan sesuatu (*sya'i*). penolakannya ini didasarkan atas pendapatnya akan kebaharuan alam. Alam terjadi dari tiada (*creation ex nihilo*).[28] Bila *ma'lum* disebut sebagai *syai'*, akan membawa kepada konsep tentang adanya sesuatu (yang *ma'dum* dan yang *ma'lum*) sebelum alam tercipta. Jadi alam tidak lagi baharu tetapi terjadi dari sesuatu yang menurut para filosof disebut *hayula* (materi awal). Hal ini berakibat kepada timbulnya pendapat tentang keqadiman alam. Disamping itu, pendapat ini dapat menghilangkan efektifitas daya pembuat alam, bahkan bisa meniadakan pembuatannya. Kalau alam ini *qadim*, tidak membutuhkan pada pembuat, sebab sesuatu yang *qadim* tidak membutuhkan kepada pembuat atau penentu. Bagi al-Juawaini Tuhan adalah pembuat yang efektif, menciptakan alam dari tiada, sebab arti suatu perbuatan adalah pencipta sesuatu yang ada dari Tuhan.[29]

Teori di atas dikemukan oleh al-Juwaini untuk membuktikan kebaharuan alam ciptaan Tuhan. Alam mempunyai awal dan akhir. Segala sesuatu yang mempunyai awal dan akhir itu adalah baharu. Sesuatu yang baharu bersifat *mumkin* atau *ja'iz al-wujūd* yakni boleh ada dan boleh tiada. Sesuatu yang mungkin ada harus mempunyai penentu (*muqtadi*), penentunya adalah qadim yaitu Tuhan.

---

[27] Nasution, *Falsafah*, 35.

[28] *Ibid.*, 17.

[29] Sulaiman Dunya, *Al-Ilaqīqah fī Nazhar al-Ghazali*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1971), 246.

Pendapat mereka berbeda dari pendapat mu'tazilah Basrah dalam hal penyebutan yang tiada (*ma'dum*) dengan sesuatu (*syai'*), dimana mu'tazilah Basrah mengenai *ma'dum* dan *ma'lum* dengan *syai'*, dengan istilah zat dan realitas. Penyebutan mu'tazilah Basrah mengenai *ma'dum* dan *ma'lum* dengan *syai'* bisa diterima akal dengan penjelasan, obyek pengetahuan Tuhan tentang sesuatu yang belum ada akan terjadi merupakan suatu obyek yang nyata yang berupa sesuatu, zat dan realitas. Walaupun pendapat seperti itu mengacu kepada konsep adanya sesuatu sebelum alam terjadi, namun bagi mu'tazilah yang sebab rasional, hal seperti itu tidak menjadi soal. Pendapat mu'tazilah ini mendekati pendapat filosof tentang alam. Menurut filosof wujud sesuatu berupa alam tidak terjadi dari tiada (tidak *creation ex nihilo*), tetapi dari 'ada' kemudian berubah bentuknya menjadi sesuatu yang lain.[30] Pendapat filsuf ini dikuatkan dengan al-Mu'minum: 12-14.

> "Kami ciptakan manusia dari intisari tanah, kemudian Kami jadikan ia benih disimpan di dalam tempat yang kokoh, kemudian Kami jadikan benih menjadi segumpal darah, segumpal darah Kami jadikan segumpal daging, segumpal daging, Kami jadikan tulang, tulang Kami balut dengan daging dan kemudian Kami jadikan makhluk lain. Maha Suci Allah, Pencipta terbaik".

Adapun mu'tazilah Bagdad sepakat dengan pendapat *ahl al-haq* (kaum asy'ariyah dan maturidiyah) bahwa yang tiada itu bukan *syai'* tetapi tiada secara murni (*'adam mahd*).[31] Menurut Abu Huzail alam itu suatu keseluruhan, punya batas dan tujuan,

---

[30] Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, (Sulaiman Dunya (ed), (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968), Cet. II. 604-5, 366-7.

[31] Al-Juwaini, *al-Syamil*, 125.

karena alam itu suatu kebaharuan. Setiap kebaharuan itu berlawanan dengan keazalian. Bilamana keazalian itu dikatakan punya tujuan akan bermakna bahwa keazalian itu senantiasa bergerak dari yang belum dicapai kepada suatu yang ingin dicapai dan hal itu tidak sejalan dengan pengertian keazalian, maka mestilah suatu kebaharuan itu punya tujuan dan batas. Setiap kebaharuan itu punya dimensi maka setiap kebaharuan itu mestilah suatu keseluruhan.[32]

Dari tanggapan al-Juwaini terhadap hubungan antara Tuhan dan alam menunjukkan ia tidak menyetujui adanya hukum kuasalitas filsuf, pendapatnya ini tidak lain sebagai dasar argumentasinya dalam membuktikan bahwa alam terjadi dari tiada (*creation ex nihilo*). Pendapat serupa juga diikuti kaum mu'tazilah Bagdad.

Respon teolog terhadap penciptaan alam adalah beragam, bagi golongan rasional tidak menjadi soal memaknai penciptaan alam itu bermula –dari materi awal (*hayula*)- yang dikuatkan dengan berbagai penguat dari ayat-ayat al-Qur'an, sehingga alam dipahami sebagai sesuatu yang qadim. Pendapat mereka ini mendekati pendapat para filsuf. Sedang golongan sunni atau *tradisionalis-tekstualis* cenderung memahami penciptaan alam adalah tidak bermula atau dari tiada (*creation ex nihilo*).

Perdebatan semacam itu memang sulit untuk mengakhirinya, kecuali dikukuhkan oleh data-data empiris yang menguatkan teori mereka. Seperti teori-teori *creation ex nihilo* yang disepakati kaum ortodok, pada penemuan empiris akhir-akhir ini menunjukkan adanya kebenaran dengan di temukannya teori *Big Bang*, yang menamukan bahwa alam tercipta dari ledakan besar. Atau kita dapat merujuk pada penemuan teori *Evolusi*

---

[32] Sou'yb, *Peranan*, 220.

Darwin, yang mengatakan bahwa penciptaan manusia itu melalui proses evolusi, -dari materi yang sudah ada. Dari beberapa teori modern itu, memang tidak baku. Kita sebagai Muslim, selain merujuk kepada teks, alangkah lebih bagusnya kalau mampu membuktikan secara empiris tentang kebenaran yang tertuang dalam teks yang pada dasarnya merupakan rujukan paling utama dalam kehidupan keagamaan masyarakat Muslim.

b. Hubungan antara Yang Tunggal dan Yang Banyak

Para filsuf peripatetik mempunyai problem, bagaimana yang banyak itu berasal dari yang satu (tunggal). Untuk mengatakan bahwa Tuhan adalah Pencipta dan yang banyak itu adalah hasil ciptaan, ini memang cukup, tetapi kebenaran yang diperoleh dengan cara ini adalah meloncat melalui iman, untuk itu usaha para filsuf adalah bagaimana hal itu bisa dijelaskan sesuai pemahaman historis manusia. Oleh karena itu mereka merasa menemukan jawaban dari filsafat neoplatonisme, dengan merevisi pokok-pokok pengertian tertentu yang mendasar dari teori *emanasi*-nya.

Untuk merealisasikan jawaban tersebut filsuf Ibnu Sina mencoba membangun teori yang sama sekali baru, seperti tentang kenabian –diskursus ini adalah asing bagi filsafat Yunani, dan mungkin, teori tentang kenabian cukup dijelaskan secara tekstual dengan ayat-ayat al-Qur'an, tetapi lagi-lagi ini adalah cenderung teologis. Karena Ibnu Sina tidak menemukan dalam model abstraksi maka ia menjelaskannya melalui pemaknaan simbolik.[33] Berangkat dari teori emanasi ini Ibn Sina memahami wahyu sebagai pancaran dan malaikat adalah kekuatan yang

---

[33] Amin Abdullah, The Problem of Religion in Ibn Sina's Philosophy", dalam *Al-Jami'ah*, No. 59, Th. 1996.

memancarkan, oleh karena itu kerasulan (kenabian) adalah bagian dari pancaran tersebut.[34]

Ibn Sina berusaha meringankan ekstrimitas Aristoteles dengan cara menjauhkan Tuhan atau Penggerak pertama dari alam. Menurut Ibnu Sina, Tuhan mengetahui apa yang terjadi di alam ini dengan pengetahuan global bukan pengetahuan detail (rinci). Dia mengetahui alam ditinjau dari rangkaian sebab akibat atau sebab pertama yang memancar dari-Nya.[35] Jadi yang banyak (alam) merupakan bagian dari pancaran-Nya. Pendapat ini mempunyai konsekwensi teologis, tentang keberadaan sifat-sifat Tuhan.

Menarik untuk dibicarakan tentang bagaimana operasional teori emanasi Ibnu Sina. Sebagai langkah awal penulis dalam memahami teori ini adalah dengan mencari bagaimana memahami Yang Tunggal itu memang Tunggal dan bukan sesuatu yang banyak. Dengan melihat tanggapan teolog atas sifat-sifat Allah.

Penulis mengambil kasus perbincangan tentang *kalam* Tuhan, menurut al-Juwaini al-Qur'an yang berupa susunan kata-kata yang mempunyai permulaan dan akhir dan berupa suara bila dibaca, bukanlah kalam *nafsi* Tuhan, tetapi merupakan kalam *ciptaan* Tuhan yang tidak menyebabkan Tuhan disebut *Mutakalim* (pemfirman). Sebab yang bisa menyebabkan Tuhan disebut sebagai *Mutakalim* adalah kalam *nafsi* yang berarti *ma'na* yang terkandung dibalik kata-kata al-Qur'an dan segala hal yang berkaitan dengan kalam sebagai kesatuan, semua itu bersifat *qadim* dan azali.[36] Selanjutnya ia mengatakan bahwa arti dari

---

[34] Madjid, *Khazanah*, 114.

[35] Muhammad Yusuf Musa, *Bayn al-Dīn wa al-Falsafah fī Ra'yi Ibn Rusyd wa al-Falāsifah al-'Ashr al-Wasīth*, (Mesir: Dar al_Ma;arif, 1980), 72.

[36] Al-Juwaini, *Al-Irsyād*, 127.

kalam Tuhan turun kepada Nabi, bukan berarti sungguh-sungguh turun dari atas ke bawah. Tetapi menunjukkan bahwa malaikat Jibril yang berada di langit ke tujuh turun ke bumi untuk memberi pemahaman kepada Nabi tentang *kalam* Tuhan sebagaimana yang ia pahami sejak di *sidratul muntaha* –yang dipahami sebagai *'arsy* yaitu tahta Tuhan- dengan tanpa memindahkan zat kalam Tuhan itu sendiri.[37]

Dari penjelasan diatas, jelaslah bahwa al-Juwaini mengadakan perbedaan antara kalam Tuhan yang berarti *ma'na* yang ada di balik kata-kata dan kalimat. Yang pertama adalah *kalam nafsi* yang bersifat *qadim* dan tak pernah berubah, inilah sabda Tuhan yang sebenarnya yang menyebabkan pemfirmannya disebut sebagai *Mutakallim*. Sedangkan yang kedua biasa disebut dengan istilah al-Qur'an, yakni berupa serangkaian kata-kata yang ada pembuka dan penutupnya, bisa dibaca dan bisa didengar. Ini bukanlah kalam *nafsi* Tuhan, tetapi kalam Tuhan dalam arti kalam ciptaan Tuhan dan sifatnya *baharu*. Pendapat al-Juwaini ini memang identik dengan para pendahulunya, baik Asy'ari maupun Maturidi.[38]

Pendapat al-Juwaini di atas ditolak oleh kaum mu'tazilah. Sejalan dengan konsep mereka tentang peniadaan sifat-sifat *ma'nawiyah* bagi Tuhan, mereka tidak mengakui kalam sebagai sifat yang bertambah pada zat Tuhan. Kalau *kalam* dan sifat-sifat *nafsiyah* lainnya termasuk sifat Tuhan, haruslah bersifat *qadim*

[37] *Ibid.*, 135.

[38] Lihat lebih lanjut pada al-Asy'ari, *Al-Luma' fī al-Radd 'ala Ahl al-Zaigh wa al-Bida'*, Richard Yosef Mukarisi al-Yasu'i (ed), (Beirut: Maktabah Katulikiyah, 1952), 15. Al-Maturidi, *Al-'Aqā'id*, 11. Al-Bazdawi, *Al-Ushūl al-Dīn*, 61.

pula, dari pemahaman seperti ini akan terjadi banyak qadim-qadim yang lain di samping Tuhan *(ta'addud al-qudama)*.[39]

Namun perlu diingat dalam hubungan dengan *anthropomorphis* (ayat-ayat *mutasyabihat*) al-Juwaini tidak jauh berbeda dengan golongan mu'tazilah. Ia berusaha menggunakan *ta'wil* dalam memahami kata-kata yang bersifat jasmani baik dalam al-Qur'an maupun al-Hadits. Menurutnya nash-nash tersebut tidak dapat dipahami secara harfiyah, sebab hal itu tidak sesuai dengan ketentuan akal. Menurut akal. Konsep Tuhan mempunyai tangan, wajah, mata, dan sebagainya dalam arti yang sebenarnya tidak bisa diterima, karena Tuhan tidak bersifat Jasmani. Semua sifat Jasmani harus dita'wilkan dengan sifat-sifat ruhani atau dengan *idlofah*.[40]

Menurut 'Abd al-Jabbar istilah *mutakallim* bisa dipakai untuk beberapa hal. a) Adakalanya dipakai untuk orang yang membuat *kalam*, seperti halnya seorang ahli bahasa yang memberi komentar dan analisis atas suatu pembicaraan, orang ini disebut sebagai *mutakallim*. b) Bisa pula digunakan sebagai akibat dari suatu keadaan atau sifat, artinya orang yang berada dalam keadaan dan sifat kalam disebut *mutakallim*. Hal seperti ini tidak mungkin ada pada Tuhan, sebab Tuhan tidak berada dalam keadaan *kalam*, lalu apa gunanya ada *kalam* Tuhan yang tidak mungkin bisa didengar atau bisa diketahui?. c) Atau bisa pula dipakai bagi orang yang ditempati kalam atau merupakan bagian dari *kalam*, inipun tidak mungkin, sebab Tuhan bukan tempat *kalam*, juga bukan merupakan bagian dari kalam. d) Bisa pula dipakai sebagai sebutan bagi orang yang mengeluarkan *kalam* melalui alatnya yaitu lisan, artinya ia tidak bisu. Ini juga tidak mungkin, sebab Tuhan tidak berbicara dengan lisan seperti ma-

---

[39] Abd al-Jabbar, *Al-Ushūl al-Khamsah*, 549.

[40] Al-Juwaini, *Al-Irsyād*, 155.

nusia. Atau bisa juga dipakai sebagai sebutan bagi oaring yang maujud bersamaan dengan *kalam*. Inipun juga tidak mungkin, keempat alternatif terakhir, semuanya tidak mungkin dan yang tinggal adalah alternative pertama, yakni yang disebut mutakallim ialah pembuat *kalam*.[41]

Dari sini dapat diketahui perbedaan mereka terletak pada bagiamana posisi sifat Tuhan, bagi mu'tazilah kalam dianggap sebagai *af'al* (perbuatan) Tuhan, sedang bagi asy'ariyah, maturidiah dan al-Juwaini kalam termasuk sifat *ma'nawiah* Tuhan. Jelasnya pendapat al-Juwaini bertumpu pada pengakuan adanya sifat-sifat Tuhan, dengan *ta'wil* ia berusaha untuk menjaga dari *antropomorfisme*. Sedangkan 'Abd al-Jabbar lebih condong untuk menolak semua sifat-sifat Tuhan, karena dengan mengakui adanya sifat-sifat Tuhan yang terpisah dari zat-Nya hal itu akan berakibat meyakini bahwa Yang Azali itu bukan Esa akan tetapi banyak.

c. Hubungan antara *Ta'wil* (Akal) dan Ayat (Wahyu)

Permasalahan mendasar tentang hubungan akal dengan wahyu adalah tentang sejauh mana akal dapat berperan dalam menafsirkan wahyu, ini merupakan pangkal perselisihan antara berbagai aliran teologi –utamanya terhadap hasil abstraksi para filsuf dalam hubungannya dengan *pena'wilan* wahyu. Bagi para filsuf Muslim pada umumnya mereka mendukung pendapat akal –tanpa bantuan wahyu- cukup menjadi bimbingan bagi manusia untuk memahami sesuatu dan untuk mencapai kebenaran akhir.

Pemahaman lebih lanjut mengenai bagaimana kedudukan akal terhadap wahyu bagi *mutakallimin* dapat kita lihat tanggapan teolog terhadap masalah ini. Ketidak tahuan, yang berarti tidak

---

[41] *Ibid.*, 533, 536.

terpenuhinya kebutuhan untuk tahu, menyebabkan ketegangan dan kesusahan bagi orang yang diberi akal. Dikatakan oleh Abd al-Jabbar, bahwa orang *mukallaf* (yang mendapat beban kewajiban dari Allah), jika telah mencapai kesempurnaan akal, pastilah takut untuk tidak melakukan penalaran karena ia tahu secara mau tidak mau atau begitu saja (*dlaruri*), bahwa ia mempunyai kewajiban untuk melakukan penalaran.[42]

'Abd al-Jabbar bukanlah seorang filsuf atau pemikir bebas, ia hanya seorang *mutakallimin* mu'tazilah. Bagi seorang mu'tazilah pengetahuan bukanlah suatu pencarian kebenaran abstrak yang mengijinkan petualangan spekulatif murni, melainkan eksploitasi terhadap suatu petunjuk yang jelas (*dalil*) dengan menggunakan penalaran, sesuai dengan pembuktian dalam kalam, ditangkap oleh subyek sebagai sesuatu yang mengarahkannya kepada kebenaran. Dengan demikian kesahihan pengetahuan yang dihasilkan oleh penerapan penalaran atas dalil diukur dengan penguasaan yang diberikan kepada diri sendiri dari subyek yang mengetahui.[43] Oleh karenanya ia berkeyakinan bahwa pengetahuan akan memberikan kepadanya sebagai keseluruhan, bukan hanya keyakinan intelektual murni yang hanya memberikan kepuasan hati atau akal, namun juga memberikan ketenangan jiwa. Dari itu keyakinan itu pastilah menjadi *'ilm* karena terjadinya dengan jalan tertentu. Jalan tertentu itu tidak bisa tidak masuk akal.[44]

---

[42] Abd al-Jabbar, *Syarh al-Ushūl al-Khamsah*, Qawam al-Din Mankdim Ahmad bin Ahmad al-Husain bin 'Abi Hasyim al-Husaini Syasdiw, K.A. Utsman (ed), (Kairo: Maktabah Wahbah, cet. I, 1965), 71-2.

[43] Machasin, "Epistimologi 'Abd al-Jabbar Bin Ahmad al-Hamadzani", dalam *Al-Jami'ah*, No. 45. (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1991), 44.

[44] Abd al-Jabbar, *Al-Mughni fī Abwāb al-Tauhīd wa al-'Adl*, Ibrahim Madkur (ed), (Kairo: al-Muassasah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Thiba'ah wa al-Nasyr Juz XII, t. th.) 22, 34.

Hanya saja dari praktek-praktek penalaran yang ditulis dalam buku-buku 'Abd al-Jabbar, kita dapat menangkap penggunaan *koherensi* sebagai ukuran kebenaran dalam pengetahuan yang diperoleh dengan penalaran atas argumentasi akal. Menurut *teori koherensi*, suatu peryataan dapat diteriama kebenarannya kalau dapat ditunjukkan bahwa pernyataan itu sesuai dengan pernyataan-pernyataan lain yang sudah kita terima kebenarannya.[45]

Sebagai contoh penerapan teori koherensi ini kita dapat membaca dalam pemaparan 'Abd al-Jabbar mengenai pernyataan bahwa Allah Maha Hidup, sebagai berikut: Kalau dikatakan apa dalil yang menunjukkan bahwa Ia Hidup? Jawabnya: bahwa setiap subyek yang bisa diterima sebagai kebenaran kemungkinannya untuk berkemampuan dan mengetahui, pastilah hidup.[46]

Menurut al-Juwaini akal sama sekali tidak berfungsi mengetahui kewajiban yang berhubungan dengan hukum wajib dan haram (*syari'*). Namun ini tidak berarti bahwa akal tidak bisa mengetahui Tuhannya dan sifat-sifat-Nya. Akal juga bisa mengetahui baik dan buruk secara universal, juga mengetahui kebangkitan jasmani. Adapun penjelasan al-Juwaini, para Nabi itu datang membawa berita yang tidak bertentangan dengan akal sama sekali. Namun demikian akal tidak dapat mengetahuinya, karena inti dari *syari'at* yang dibawa Nabi itu adalah janji dan ancaman, hukum-hukum itu selalu berkaitan antara keduanya. Dalam hal ini akal tidak dapat mengetahuinya. Seandainya akal dapat mengetahui baik dan buruk, itupun hanya secara global dan universal, sedang perinciannya tidak diketahuinya. Untuk

---

[45] *Ibid.*, 50. Bandingkan dengan Titus. *Persoalan*, 237-44.
[46] Al-Jabbar, *Kitab al-Ushūl*, 83.

itulah *syari'at* (wahyu) menjelaskannya.[47]. Untuk itu hal-hal yang berkaitan dengan kewajiban syariat harus ditetapkan dengan wahyu, sedangkan akal hanya digunakan untuk melaksanakan kewajiban-kewajiban tersebut. Menurutnya, akal manusia terbatas. Akal tidak mampu mengetahui adanya hal-hal *ghaib* yang ada dibalik kewajiban-kewajiban itu[48] pendapatnya seperti ini agaknya ditujukan al-Juwaini untuk menolak pendapat mu'tazilah yang mengatakan bahwa tanpa wahyu, manusia wajib mengetahui Tuhannya. Bila ada orang yang meninggal sebelum mengetahui Tuhannya ia dihukum siksa dan masuk neraka meskipun wahyu belum sampai kepadanya.[49]

Al-Juwaini menyebut bahwa fungsi wahyu adalah untuk memberi tahu kepada manusia segala sesuatu yang tidak bisa diketahui akal adapun mengenai segala sesuatu yang telah bisa diketahui melalui akal, peranan wahyu tetap penting yaitu sebagai penguat *(konfirmasi)* dan alat legitimasi apa yang sudah diketahuinya.[50] Dan fungsi paling utama dari wahyu atau syariat ialah sebagai tonggak kewajiban-kewajiban yang berkaitan dengan hukum syariat atau *taklif* yang berkenaan dengan hukum wajib dan haram yang dibebankan kepada manusia. Tanpa wahyu, manusia tidak mempunyai kewajiban apa-apa terhadap Tuhannya.[51] Alasan terpenting perlunya diturunkan wahyu, karena sifat manusia yang sering lupa dan sembrono, maka wahyu datang untuk mengingatkan manusia tentang segala sesuatu yang dilupakannya. Walaupun sebenarnya manusia

---

[47] Al- Juwaini, *Al- 'Aqīdah al- Nizhamiyah*, Muhammad Zahid al- Kautsari (ed.), (Matba'ah al- Anwar, 1367 H/ 1948 M), 47. *Al- Irsyād*, 303.

[48] Al- Juwaini, *Al-'Aqīdah*, 47.

[49] Al- Syahrastani, *Al-Milal*, 45, 52.

[50] Al-Juwaini, *Al- Irsyād*, 371, 376.

[51] *Ibid.*, 269. Al- Juwaini, *al- Syamil*, 116.

sudah mampu mengetahui sesuatu hal dengan akalnya, kadang ia lupa terhadap apa yang diketahuinya, maka fungsi wahyu adalah untuk mengingatkan kembali.[52]

Sebagai makhluk yang mempunyai akal dan perasaan hanya manusia yang berkewajiban mentaati Tuhannya. Menurut al-Juwaini, Tuhan tidak mungkin memberi beban kepada makhlukNya kecuali *mukhallaf*, orang-orang yang diberi beban itu bisa dimengerti dan melakukan kewajiban yang dibebankan kepadanya.[53] Kewajiban manusia yang paling utama adalah mengadakan penalaran akal untuk mengetahui Tuhannya.[54] Dengan begitu, cara untuk mencapai sesuatu yang wajib menjadi wajib pula. Artinya karena mengetahui Tuhan merupakan kewajiban dan kewajiban itu bisa terlaksana apabila menggunakan penalaran akal, maka penalaran akal untuk mengetahui Tuhan menjadi wajib pula hukumnya. Kewajiban menggunakan akal yang mengacu pada pengetahuan tentang Tuhan, tidak hanya terbatas pada manusia yang mempunyai akal tertinggi (*khowash)* saja, kewajiban ini berlaku untuk semua orang yang telah menginjak dewasa atau *aqil baligh*.[55] Lebih lanjut ia mengemukakan, dalam hubungannya dengan penalaran, untuk mengetahui Tuhan yang immateri, terlebih dahulu harus melihat bukti-bukti yang inderawi yaitu alam. Alam merupakan dalil adanya Tuhan dan merupakan bukti yang paling otentik akan keberadaan Tuhan. Alam menurut definisi al-Juwaini adalah setiap yang maujud selain Tuhan dan sifat, zat-Nya.[56]

---

[52] Al- Juwaini, *Al-'Aqīdah*, 47. *Al- Irsyād*, 303.
[53] Al- Juwaini, *Al-'Aqīdah*, 42.
[54] Al-Juwaini, *Al- Irsyād*, 3.
[55] Al- Juwaini, *Al- Syamil*, 122. Al- Juwaini, *Al-Irsyād*, 11.
[56] Al-Juwaini, *Al- Irsyād*, 17.

Pada akhirnya al-Juwaini mengatakan karena Islam merupakan agama yang rasional. Seseorang yang mempercayai adanya Tuhan hanya dengan *taklid* tanpa menggunakan akal, Islamnya kurang sempurna. Segala informasi harus dicerna dengan akal dahulu sehingga menemukan dalil yang meyakinkan. Dalil tersebut harus dicari dengan jalan penalaran akal dan mengadakan penelitian.[57] Karena akal adalah alat untuk mengetahui sesuatu dan akal merupakan sebagian dari ilmu *dlaruri*. Yang dimaksud ilmu *dlaruri* disini bukanlah berarti bahwa Tuhan menjalankan akal manusia sesuai dengan kehendak dan kemauan-Nya. Sejalan dengan konsepnya mengenai perbuatan manusia, bahwa manusia bebas mengarahkan daya yang diperolehnya dari Tuhan untuk menunjukan perbuatannya, begitu pula dengan akal. Akal bisa berfungsi karena mendapatkan energi dari Tuhan (daya Tuhan). Penggunaan akal untuk memikirkan hal-hal yang dikehendaki manusia itu sendiri. Dengan penafsiran seperti ini bisa dipahami mengapa al-Juwaini menyimpulkan bahwa akal merupakan dari ilmu *dlaruri*.[58]

Bagi 'Abd al- Jabbar maupun al- Juwaini hubungan akal dan wahyu adalah tidak bisa dipisahkan karena akal berfungsi sebagai alat pembuktian kebenaran wahyu, demikian pula sebaliknya wahyu berfungsi sebagai penerang akal.

Gambaran di atas menunjukkan fungsi akal adalah memberi gambaran kepada manusia akan hal-hal yang tidak ada kaitannya dengan hukum *syari'at* (hukum *taklif* sama sekali). Akal tidak dapat menangkap rahasia dibalik hukum *taklif*, sebab inti dari hukum syari'at adalah janji dan ancaman. Semua hukum wajib dan haram selalu berkaitan dengan janji dan ancaman Tuhan.

---

[57] Al- Juwaini, *Al- Syamil*, 122. Al- Subki, *Thabaqat al- Syāfi'iyyah al- Kubra*, Juz V, 185. Juz III, 254.

[58] Al-Juwaini, *Al- Irsyād*, 16.

Semuanya hanya bisa diketahui manusia lewat wahyu yang datang dari Tuhan.[59]

Posisi akal atas wahyu dalam pembahasan teolog mempunyai peran penting untuk memahami maksud wahyu (teks), adapun luas-sempitnya penggunaan penalaran itulah yang membedakan batasan penggunaan penalaran. Para teolog mu'tazilah lebih member porsi yang luas sedikit dibawah filsuf Muslim dalam memberikan penalaran (*ta'wil)* kepada wahyu. Sedang teolog sunni asy'ariyah dan maturidiyah memberi porsi penalaran yang lebih sempit dalam memahami wahyu. Hal ini tidak lain disebabkan, teolog bukanlah sebagaimana filsuf yang cenderung menggunakan penalaran spekulatif. Golongan mu'tazilah yang cenderung rasional pun, mereka tidak sebebas para filsuf dalam menerapkan metode rasional. Karena mereka masih mentaati etika keagamaan, yakni mereka menggunakan penalaran dalam batasan-batasan ketundukan atas wahyu dalam hal ini al-Qur'an dan al-Hadits.

Beberapa pemaparan *mutakallimin* di atas dapat kita lihat adanya subyektifitas mereka, hal ini tidak lain dari disiplin ilmu yang digelutinya, yakni ilmu kalam. Dimana sifat dasar dari ilmu ini yang merupakan pengabsahan rasional terhadap keimanan, banyak lompatan-lompatan yang ditemui dalam pemikiran *mutakallimin.* Lompatan yang dimaksud adalah kesimpulan-kesimpulan yang mengatakan bahwa yang ditunjuk oleh dalil akal tertentu adalah merujuk kepada kemauan Allah melalui yang ada, tanpa argumentasi yang cukup untuk menyimpulkan itu.

Ketidak setujuan para teolog khususnya kalangan asy'ariyah dan sebagian golongan maturidiyah, terhadap bahasan model metafisika-spekulatif filsuf peripatetic, yang menjadi salah satu

---

[59] Al- Juwaini, *Al-'Aqīdah,* 47.

sebab terjadinya *claim* atas suatu kebenaran pemikiran, tidak semata dikarenakan *chaos* antara sistem berfikir *rasional* dengan sitem berfikir *tekstual,* tetapi juga dikarenakan perebutan pengaruh atas idiologi masing- masing pihak yang didukung oleh legitimasi penguasa.

Dari beberapa permasalahan yang diperbincangkan di atas terlihat adanya hubungan yang erat antara masalah-masalah yang dibahas para teolog dengan filsuf, meskipun terkesan saling menjatuhkan dan mengklaim kebenaran pendapat sendiri atau kelompoknya sendiri. Padahal menuru F. Schuon kebenaran suatu argument adalah kelayakannya, bukan karena semata-mata kebenaran formalnya, bergantung pada kebenaran dan cukupnya data yang digunakannya. Inilah yang sering dilupakan oleh para filosof dan teolog sehingga timbullah jenis penalaran berikut ini: untuk menyangkal keabsahan pendapat orang lain (lawan), orang memberikan suatu makna mutlak pada aksioma-aksiomanya sendiri, meskipun mungkin pada hakekatnya benar, tanpa menyadari bahwa, aksioma tersebut hanya tercakup dalam suatu 'sudut pandang' atau 'aspek' saja.[60]

Menurut Amin Abdullah rumusan piramida tradisi keislaman yang tercermin dalam kalam, filsafat, fiqih, dan tasawwuf hanyalah merupakan hasil rumusan manusia biasa, yang tidak luput dari campur tangan "idiologi" yang berkembang saat itu, meskipun disana sini dibalut dengan petikan wahyu dan hadits.[61] Apabila pengamatan kita terfokus pada ilmu kalam, maka tidak mengherankan jika beranggapan bahwa munculnya kalam dalam tradisi keilmuan Islam sarat diwarnai oleh interes-

---

[60] Frithjof Schoun, *Islam dan Filsafat Perennial (Islam and The Perennial Philosophy)*, Terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1993), 131.

[61] Abdullah, *Falsafah*, 35.

interes politik.[62] Jika masing- masing kelompok politik mempunyai definisi tersendiri tentang persoalan-persoalan ketuhanan dengan menafikan pendapat yang dikemukakan pihak lawan, maka dapat dibayangkan betapa banyak firqah- firqah yang akan saling curiga antara yang satu dengan yang lainnya. Lebih-lebih lagi jika masing-masing kelompok politik mengklaim bahwa hanya pandangannya sajalah yang benar (*truth claim*) sedang yang lain salah, bahkan sampai terjadi saling mengkafirkan diantara sesama Muslim. Semua argument beserta dalil-dalil penguatnya yang muncul adalah didorong oleh golongan penguasa atau kelompok tertentu. Pada puncaknya esensi dan substansi ketuhanan dan keberagaman manusia menjadi dinomorduakan, bahkan nyaris terlupakan.[63]

Adapun kesalahan-kesalahan yang didapati pada para ahli tradisional menurut para orientalis yang sama sekali bertentangan dengan mereka yang memandang ahli-ahli tradisional sebagai manusia luar biasa. Adalah suatu kenyataan bahwa para ahli hukum dan ahli ruhani bertentangan satu sama lain dan terlepas dari bid'ah apapun, dan ini berasal dari motof-motif yang tidak selalu merupakan perbedaan sudut pandang saja, kecuali jika orang menganggap tidak adanya intuisi intelektual atau penalaran yang salah sebagai suatu sudut pandang. Selanjutnya, para ahli ortodoks tidak menuduh satu sama lainnya mengenai "cara- cara melihat sesuatu", melainkan mereka menuduh satu sama lainnya mengenai kesalahan-kesalahan. Disini terdapat suatu pebedaan penting: ada kesalahan- kesa-

---

[62] Bandingkan dengan W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh: Edinburgh at the University Press, 1962), 2. Abdul Halim Mahmud, *Qadliyyatu al- Tashawwuf: al- Munqizh min al- Dhalal*, (Dar al-Ma'arif: 1988), 338- 40.

[63] Abdullah, *Falsafah*, 37- 8.

lahan yang terletak dalam kerangka kebenaran yang luas dan menentukan, serta ada kesalahan yang menyelip dalam kerangka ini disinilah pada dasarnya letak perbedaan besar antara pemikiran *sacral* dan *profan*.[64]

Sistem berfikir yang dibangun para teolog sebagaimana tersebut di atas yang berimplikasi pada hasil yang bersifat korespodensi terhadap teks, tidak lain dikarenakan kalam memang tidak dikemukakan sebagai suatu keutuhan yang tersusun secara ilmiah, suatu sintetis menyeluruh atas semua data wahyu, tetapi pertama-tama sebagai suatu *apologetic defensive*, yang suatu saat dipusatkan pada masalah ini dan di saat lain pada masalah itu, sesuai dengan serangan-serangan lawannya. Lebih lanjut dengan adanya karakter positif dan "legal" moralitas Islam, wajarlah apabila kalam, sebagai pengetahuan rasional, tidak berusaha untuk memastikan dasar-dasarnya tetapi juga tidak membikin, kesimpulan-kesimpulan sebagai suatu keutuhan, oleh karena kedua-keduanya ini telah menjadi pembenaran satu-satunya bagi data wahyu, seperti telah ditegaskan oleh ilmu pengetahuan berkenaan dengan "tradisi". Kalam tentu saja harus mempertahankan yurisprudensi terhadap para pengumpatnya, tetapi bukan karena inilah prinsip-prinsipnya diciptakan, karena prinsip-prinsip ini akan diperoleh langsung dari al-Qur'an. Itulah sebabnya, mengapa para teolog muslim tidak merasa perlu menyusun ilmu pengetahuan keagamaan dan kemanusian seluas-luasnya, baik yang spekulatif maupun yang praktis.[65]

Point akhir dari pembahasan ini, dengan merujuk pada Amim Abdullah, penulis memberikan tawaran solusi untuk mencapai suatu kebenaran maksimal (bukan berarti final) agar tidak terjadi *chaos* antara berbagai *wisdom*, sebagaimana yang

---

[64] Schoun, *Islam*, 128.

[65] Anawati " Filsafat, 57.

terjadi dalam berbagai pemikiran baik kalam, filsafat, fiqih maupun tasawuf dan sebagainya, perlu adanya keterkaitan dan kerjasama antara tiga pendekatan. a) *doctrinal-teologis* (agama), b) *rasional-filosofis* (filsafat), dan c) *cultural* (empiris). Hubungan antara ketigannya adalah hubungan sirkular, dalam arti bahwa masing-masing pendekatan keilmuan yang digunakan untuk mencapai suatu kesempurnaan harus sadar dan memahami keterbatasan, kekurangan dan kelemahan yang melekat pada diri masing-masing dan sekaligus bersedia memperbaiki kekurangan dan kelemahan yang melekat pada diri sendiri. Dengan begitu kekakuan, ketidaktepatan, kesalahan yang melekat pada masing-masing metodologi dapat dikurangi dan memperbaiki setelah memperoleh masukan dan kritik dari jenis pendekatan yang dari luar dirinya, baik itu masukan dari pendekatan *doctrinal-teologis, historis-empiris* maupun *kritis-filosofis*.[66]

Dari beberapa teori kebenaran yang disebutkan dalam di atas, dapat disarikan, ternyata para filsuf Muslim dan sebagian besar golongan mu'tazilah, lebih menekankan pada pencapaian kebenaran koherensi ditunjang oleh data-data tekstual (*dalil*). Mereka mengemukakan pendapat disertai dengan argumentasi yang meyakinkan dan dibuktikan dengan dalil-dalil yang pasti, walau terkadang dalam berargumen cenderung bersifat spekulatif. Sedangkan para teolog sunni kalangan ortodok, cenderung menekankan pencapaian kebenaran korespodensi yang didasarkan pada teks baik al-Qur'an maupun al-Hadist. Dalam berpendapat meskipun disertai dengan dalil-dalil yang kuat, namun dalam berargumen sangat terbatas, dalam artian mereka selalu berusaha untuk tidak keluar dari frame yang telah digariskan teks.

---

[66] .M. Amim Abdullah, *Pentingnya Filsafat Dalam memecahkan Persoalan-persoalan Keagamaan* (Jakarta: Paramadina, 1996), KK. Seri ke 10, 18.

Sebagai konsekwensi dari perbedaan sudut pandang dalam usaha mencapai kebenaran tersebut, sedikit banya berpengaruh pada hasil pemikiran. Para filsuf dalam membahas segala sesuatu sampai tuntas dan bersifat spekulatif, karena pemahaman mereka, pernyataan dari sesuatu dianggap benar bila preposisinya mempunyai hubungan dengan ide-ide dari preposisi yang terdahulu yang bernilai benar. Wahyu berfungsi sekunder bagi filsuf Muslim hanya dijadikan sebagai alat justifikasi kebenaran yang telah dicapai akal. Sedang teolog Sunni, membahas segala sesuatu selalu didasarkan pada teks disertai penalaran dalam batasan-batasan tertentu, sehingga diharapkan adanya kesesuaian antara kebenaran yang dicapai nalar dengan kebenaran wahyu yang bersifat mutlak. Sekiranya kebenaran yang dicapai akal itu bertentangan dengan wahyu maka mereka tinggalkan.

Sudut pandang yang berbeda dalam menentukan kebenaran suatu pengetahuan antara teolog dengan filsuf menghasilkan suatu dimensi pemikiran yang beragam dalam sejarah pemikiran Islam. Dari perbedaan itu, satu sisi memperkaya khasanah pemikiran Islam, di sisi lain sering menyebabkan ketidakakuran diantara disiplin ilmu tersebut.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Permasalahan, bagaimana perdebatan teolog terhadap beberapa permasalahan yang dibahas filosof peripatetik, dijabarkan dalam dua sub-masalah: bagaimana respon terhadap metode filsafat, dan bagaimana respon terhadap materi filsafat, dapat disimpulkan sebagai berikut:

Respon teolog terhadap metode filsafat, tentang model penalaran logis filsafat pada umumnya teolog merespon dengan baik, sedang model abstraksi filsuf, para teolog belum memberikan perhatian secara maksimal.

Respon teolog terhadap materi filsafat, tentang: a) hubungan antara Tuhan dan alam menunjukkan teolog mu'tazilah mendukung pendapat filsuf tentang kausalitas, menurut mereka alam terjadi atau berasal dari materi awal yang sudah ada (*hayula*), teolog asy'ariyah tidak menyetujui hukum kausalitas filsuf, untuk itu mereka menyodorkan teori atomismenya dalam membuktikan bahwa alam terjadi. dari tiada (*creation ex nihilo*), alam terjadi secara temporal dan eskatologi. b) hubungan antara Yang Tunggal dengan yang banyak, yang berimplikasi pada pemahaman tentang transendensi Ilahi, teolog mu'tazilah memberikan tanggapan untuk mengamankan transendensi Ilahi mereka mengamankan ungkapan-ungkapan al-Qur'an dan al-Hadits yang mengandung *antropomorfisme* dengan semangat

rasional yang berakhir dengan penolakan terhadap semua sifat-sifat Tuhan, respon teolog asy'ariyah dalam hal ini bertumpu pada pengakuan adanya sifat-sifat Tuhan, dengan menggunakan *ta'wil* mereka berusaha menjaga dari *antropomorfisme*. c) hubungan akal dan wahyu; teolog pada umumnya sepakat bahwa akal berada pada di bawah wahyu, dalam arti akal berfungsi sebagai alat untuk membuktikan kebenaran wahyu, sedang wahyu lebih dari itu, wahyu juga sebagai pembuat *syari'* bagi umat manusia.

B. Rekomendasi

Berdasarkan pembahasan buku ini, penulis berpendapat bahwa, untuk mencapai suatu pengetahuan yang lebih sempurna (bukan berarti final), serta untuk menjaga dari terjadinya *chaos* antara berbagai *wisdom* baik kalam, filsafat, fiqih, tasawwuf dan sebagainya. Perlu adanya keterkaitan dan kerjasama yang baik antara berbagai pendekatan ilmu, baik agama, filsafat, maupun empiris, disertai kesadaran dan pemahaman akan keterbatasan, kelemahan dan kekurangan yang melekat pada diri masing-masing pendekatan keilmuan yang ada.

C. Penutup

Demikianlah sedikit pembahasan mengenai respon teolog terhadap filsafat yang melatarbelakangi lahirnya konsep *takfir* al-Ghozali terhadap filsafat peripatetik. Penulis yakin bahwa disana sini masih terdapat kekurangan dan kelemahan, khususnya analisis yang kurang mendalam, sehingga hasil yang diperoleh dalam penelitian ini belum maksimal. Oleh karena itu penulis akan dengan senang hati menerima setiap saran dan kritik membangun guna memperluas wawasan dan menggali khazanah intelektual muslim, serta untuk mengambil nilai-nilai positif demi kebangunan intelektual Islam di masa mendatang.

DAFTAR PUSTAKA

‘Abd al-Jabbar. “Kitab al-Ushul al-Khamsah”. Ed. Daniel Gimaret. Dalam *Annales Islamologiques*. No. 15/1979.

______. *Syarh al-Ushūl al-Khamsah*. Qawam al-Din Makdim Ahmad bin Ahmad bin al-Husain bin Abi Hasyim al-Hisaini Ed. K.A. Utsman. Kairo: Maktabah Wahbah, cet. I, 1965.

______. *Al-Mughnī fī Abwāb al-Tauhīd wa al-‘Adl*. ed. Ibrahim Madkur. Kairo: al-Muassasah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Ta’lif wa al-Tarjamah wa al-Thiba’ah wa al-Nasyr, Juz. XII, t.th.

______. *Mutasyābih al-Qur’ān*. ed. Adnan Muhammad Zarzur. Kairo: Dar al-Turas, t.th.

Abdullah, M. Amin. *Pentingnya Filsafat Dalam memecahkan Persoalan-persoalan Keagamaan*. Jakarta: Paramadina, 1996, KK. Seri ke 10.

______. “ The Problem of Religion in Ibnu Sina’s Philosophy”, dalam *Al-Jaami’ah*, No. 59, Th. 1996.

______.“Aspek Epistimologi Filsafat Islam” dalam Irma Fatimah (ed.), *Filsafat Islam Kajian Ontologis, Epistimologis, Aksiologis, Historis, Prospektif*. Yogyakarta: LESFI, 1992.

_____. *Filsafat Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

_____. *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

al-Badawi, 'Abd. Rahman. *Madzāhib al-Islāmiyyīn*. Bairut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1971.

Al-Ahwani, Ahmad Fuad. *Al-Falsafah al-Islāmiyah*. Kairo: Dar al-Qalam, 1992.

Amin, Ahmad. *Duhā al-Islām*. Jilid III, Mesir: an-Nahdlah, 1964.

Anawati, Georges C. "Filsafat, Teologi dan Tasawuf" dalam ed. H.L. Beck dan N.J.G. Kaptein. *Pandangan Barat Terhadap Literatur, Hukum, Filosofi, Teologi dan Mistik Tradisi Islam*. Jakata: INIS, 1988.

_____. *Introduction la Theologie Musulmane*. Paris: 1948.

Al-Asy'ari. *Kitab al-Luma' fī al-ad 'alā* Ahl *Al-Zaigh wa al-Bidā'*. ed. Richard Yosef Mukarisi al-Yusu'i. Beirut: Maktabah Katulikiyah, 1952.

Atiyeh, George N. *al-Kindi The Philosopher of The Arab*, Terj. Kasidjo Djojosuwarno, *al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*, Bndung: Pustaka, 1983, hl.2. Bernard Lewis, *The World of Islam*, London: Themes and Huston Ltd, 1992.

Al-badawi, 'Abd Rahman. *Mazāhib al-Islāmiyyin*. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1971.

_____. *Al-Turās al-Yunāniyyah fī al-Hadlarāt al-Islāmiyah*. Dar al-Nahdhat al-Arabiyah, 1965.

_____. *Mazāhib al-Islāmiyyin*. Beirut: Dae al-Malayin li al-Malayin, 1971.

Ad-Dib, Abd al-Azhim. *Imam al-Haramayn al-Juwayni*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1981.

Basyuni, Ibrahim. *Nasy'at al-Tashawwuf al-Islāmy*. Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.

Chittick, Wiliam c. "Hubungan Tasawwuf dan Filsafat dalam Sejarah Islam Awal: Korespondensi antara al-Thusi dan al-Qunawi", Terj. Abdullah Hasan, dalam *Jurnal Al-Hikmah*, Bandung: Yayasan Muthahari, no.5, 1992.

Deboer, T.J.De. *The History of Philosophy in Islam*. Trans. Edward . Jones. New York: Dower Publishition Inc., t.th.

Dunya, Sulaiman. *Al-Haqīqah fī Nadlar al-Ghazali*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971, ce. III.

Edward, Ed. Poul. *The Encyclopedia of Phylosophy*. New York: The MacMillan Publishing Co, 1967.

Engeles, Peter A. *Dictionary of Philosophy*. New York: Barnes and Noble Books, 1981.

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Phylosophy*, terjemahan: R. Mulyadhi Kartanegara, *Sejarah Filsafat Islam*, Cet. I. Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.

_____. " The Arabs and The Encounter with Philosophy", dalam Theresa-Anne Druart (ed.), *Arabic Philosophy and The West*, (Washington: Center for Contemporary Arab Studies, George Town university, 1988.

Farghal, Yahya Hasyim Hasan. *Al-Usūs al-Manhājiyyah lī Bina' al-'Aqīdat al-Islāmiyah*. Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1978.

Al- Farmadli, Abd al-Hay. *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudlu'i*. Kairo: al-Maktabat al-Jumhuriyat, 1977.

Al-Fayumi, Muhammad Ibrahim. *Al-Ghazali wa 'Alaqāt al-Yaqīn bī al-'Aql*. Kairo: Anglo al-Misriyyat, 1976.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad. *Tahāfud al Falāsifah*. Cet. I, Alih Bahasa: Ahmadie Thaha, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986.

______.*Munqizh min al-Dhalāl*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1964.

______. *Fadhā 'in al-Bathīniyyah*. ed. Abdurrahman Badawi. Kairo: Dar al-Qawiyyah li al-Thiba'at al-Nasyr, 1964.

______. *Mizān al-'Amal. Ed*. Sulaiman Dunya. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1964.

Goldziher, I. *Vorlesungen uber den Islam*. Terjemahan: M. Yusuf Musa, "*al-'Aqīdah wa al Syarī'ah fī al-Islām*". Darul Kutub al-Haditsah, 1959.

Gruneboon, G.E Von *Classical Islam, A History 600 A.D.- 1258 A.D*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1970.

Hanafi, A. *Pengantar Teologi Islam*. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1987.

Hilal, Ibrahim. *Al-Tashawwuf al-Islāmy bayn al-Dīn wa al-Falsafat*. Kairo: Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah, 1979.

Hilmi, Mustafa. *Al-Salāfiyyah bayn al-'Aqīdah al-Islāmiyyah wa al-Falsafah al-Gharbiyyah*. Iskandariyah: Dar al-Da'wah, 1983.

______. *Manhāj Ulamā' al-Hadiṭ wa al-Sunnah fī al-Ushūl al-Dīn*. Iskandariyah: Dar al-Da'wah, t.th.

Hitti, Philip K. *History of The Arabs*. London: The Macmillan Press Ltd,

Hodgson, Marshal G.S. *The Venture of Islam.* Chicago: The University of Chicago Press, Vol. II, 1974.

Hosein, Oemar Amin. *Filsafat Islam Sejarah dan Perkembangan dalam Dunia Internasional.* Jakarta: Bulan Bintang, 1964.

______. *Kultur Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1964.

______. *Sejarah Filsafat Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Takwin al-'Aql al-Arabi.* Bairut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991.

Jar Allah, Zuhdi. *Al-Mu'tazilah.* Bairut: al-Ahliyyat li al-Nasyr wa al-Tauzi, 1974.

Al-Juwaini. *Al-'Aqīdah al-Nizhāmiyah.* Ed. Muhammad Zaid al-Kaustari. Mathba'ah al-Anwar, 1367 H/1948 M.

______. *al-Syamil fī Ushūl al-Dīn.* Editor: Ali Sami' an-Nasyar, Faisal Badir al-Din dan Syahir Muhammad Muhtar. Iskandariyah: Dar al-Ma'arif, 1969.

______. *Kitab al-Irsyād 'alā Qawāthi 'al-'Adillah fī Ushūl al-I'tiqād.* Ed. Muhammad Yusuf Musa dan Ali Abd Mun'im Abd al-Hamid. Mesir: Mathba'ah al-Maktabah al-Khariji, 1369 H/ 1959 M.

Al-Kalabazi. *Al- Ta'āruf 'alā al-Mazhāb Ahl al-Tashawwuf.* Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1969.

Khaldun, Ibnu. *Muqaddimah.* Maktabah Tijariah, t. t.

Khuluq, Lathiful. "Intelectual Development During the Reign af the Abbasid Caliph al-Ma'mun dalam Collected Works, *The Dynamics of Islamic Civilization.* Yogyakarta: FKAPPCD se-Indonesia Joined by Titian Ilahi Press, 1998.

Lapindus, Ira M. A *History of Islamic Societies.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Leaman, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy.* Terj. M. Amin Abdullah. *Pengantar Filsafat Islam.* Jakarta: Rajawali, 1989.

Lewis, Bernard. *The World of Islam.* London: Themes and Huston Ltd., 1992.

Macdonald, D.B. *Developmen of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory.* London: George Routledge & Sons Limited Broadway Hoese, 1903.

Machasin. "Epistimologi 'Abd al-Jabbar Bin Ahmad al-Hamadzani". Dalam *Al-Jami'ah.* No. 45, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1991.

Madjid, Nurcholis . *Islam: Doktrin Dan Peradaban.* Cet. II. Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995.

______.ed. *Khazanah Intelektual Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Madkur, Ibrahim. *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah: Manhāj wa Tafbiqu.* Juz I-II, Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.

Al-Maghribi, Ali Abd. Fatah. *Al- Firāq al-Kalāmiyah al-Islāmiyah: Madkhal wa Dirāsah.* Mesir: Dar al-Taufiq al-Numujiziah, 1407/1986.

Mahmud, Fauqiyah Husein. *'Ilmu al-'Araby al-Juwayni Imām al-Haramain.* Kairo: al-Mu'assasah al-Misriyah al-'Amah li al-Ta'lif wa al-Anba' wa al-Nasyr, 1964.

Mahmud, Abd Qadir. *Al-Falsafah al-Shufiyyah fī al-Islām.* Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1967.

Mahmud, Abdul Halim. *Qadliyyatu al-Tashawwuf: al-Munqīzh min al-Dlalāl.* Dar al-Ma'arif, 1988.

Mansur, Laily. *Pemikiran Kalam dalam Islam.* Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

Mubarak, Zaki. *Al-Akhlāq 'Indu al-Ghazali.* Kairo: Dar al-Katib al-Ghazali, 1924.

Muir, Sir William. *The Caliphate, Its Rise, Decline and Fall.* New York: A. M. S. Press, 1975.

Al-Mu'tiq, Awwadd bin Abdillah. *Al-Mu'tazilah wa Ushulu al-Khamsah wa Mauqifu ahl al-Sunnah Minha.* Riyad: Dar al-Ashimah, 1409.

Al-Murtadlo, Ibn. *Kitab al-Munājah wa al-'Amal fī Syarh al-Milāl wa al-Nihāl.* Ed. Muhammad Juwad Masykur. Beirut: Dar al-Fikr, 1979.

Musa, Muhammad Yusuf. *Bayn al-Dīn wa al-Falsafah fī Ra'yi Ibn Rusyd wa Falāsifah al-'Ashr al-Wasīth.* Mesir: Dar al-Ma'arif, 1980

Musa, Jalal Muhammad Abd Hamid. *Nasy'at al-Asy'ariyyah wa Tathawwuruha.* Beirut: Dar al-Kutub al-Lubnani, 1975

Nasr, Seyyed Hossein. *Intelektual Islam.* Terj. Suharsono &Djamaluddin MZ. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

_______ . *Sains dan Peradaban di dalam Islam (Science and Civilization in Islam)*, Terj. J. Mahyudin. Bandung: Pustaka, 1986.

_______. " Pandangan Dunia dan Wawasan Filisofis" Halim Nizhami Ganjawi dalam *al- Hikmah Jurnal Studi-studi Islam*, Rabi'ul Tsani-Rajab 1414 H/Oktober-Desember 1993.

______.dan Oliver Leaman. London: The British Library, 1996.

Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.

______. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya, Jilid II*. Jakarta: UI Press, 1979.

______. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Cet. V.Jakarta: UI Press, 1986.

______. dkk. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: UI Press, 1992.

______. *Akal dan wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI Press, 1986.

Al-Nasysyar, Ali Syami' dan Muhammad Ali Abu Rayyan. *Qira'at fī al-Falsafah*. Kairo: Dar al-Qashimiyyah li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1967.

______. *Manāhij al-Bahts 'inda al-Mufakkir al-Islām*. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1947.

Nata, Abuddin. *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf*. Jakarta: Rajawali Press, 1993.

Nicholson, R.A. *Dirāsah fī al-Tashawwuf al-Islāmī*. Terj. Abul A'la al-Afifi. Kairo: Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjumah wa al-Nasyr, 1969.

O'Leary, De Lacy, D.D. *How Greek Passed Into The Arabs*. London: Routledge and Kegan Paul LTD, 1948.

Poerwanta, A. Ahmadi, dan MA Rosali, *Seluk Beluk Filsafat Islam*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991.

Peursen, C.A. Van. *Orientasi di Alam Filsafat*, Terj. Dick Hartoko. Jakarta: PT Gramedia, 1996.

Rahman, Fazlur. *Islam*, Terj. Achsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1984.

Raziq, Mustafa Abdur. *Tamhid Tarikh al-Falsafah al-Islāmiyah*. Maktabah lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1959/1379.

Rusyd, Ibn. *Tahāfut al-Tahāfut*. ed. Sulaiman Dunya. Kairo: Dar-al-Ma'arif, 1968.

Al-Sayis, Muhammad 'Ali. *Tafsir Ayat al-Ahkām*. Kairo: Kulliyat al-Syari'at, t.th, Juz II.

Schimmel, Annemerie. *Mistical Dimension of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1981.

Schuon, Frithjof. *Islam dan Filsafat Perennial (Islam and The Perennial Philosophy)*. Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan 1993.

Ash-Shadr, Muhammad Baqir. *Falsafatuna*. Terj Nur Mufid Bin Ali. Bandung: Mizan, 1991.

Sharif, M. M. A *History of Muslim Philosophy*. Delhi: Price Publication, 1995, Vol. I.

Sheikh, M. Saed. *Studies in Muslim Philosophy*. India: Adam Publishers and Distributors, 1994.

Shiddiqi, Nourouzzaman. *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*. Yogyakarta: 1970.

______. *Tamaddun Muslim*.Jakarta: Bulan Bintang, 1986.

Sou'yb, Josoef. *Peran Aliaran Iktizal dalam Perkembangan Pemikiran Islam*. Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1982.

Subhi, Ahmad Mahmud. *Al-Mu'tazilah*. Iskandariyah: Muasasat al-Saqafat al-Islamiyah, 1982.

______. *Al-Falsafah al-Akhlāqiyyah fī al-Fikr al-Islāmī.* Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969.

As-Subqi, Taj ad-Din Abi Nashr-Abd al-Wahab Ibn Ali Ibn Abd al-Khafi. *Thabaqat as-Syāfi'iyyah al-Kubra.* Juz III & V, Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, 1967.

Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu, Sebuah pengantar Populer.* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1990.

Suseno, Frans Magnis. *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis.* Yogyakarta: Kanisius, 1995.

al-Syahrastani, Ibnu Abi Bakar. *al-Milāl wa al-Nihāl.* Libanon, Bairut: Dar al-Fikr, t.th.

Syalabi, A. *Sejarah Kebudayaan Isam.* Jilid III, Terj. M. Labib Ahmad. Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1993.

Syeikh, M. Sa'id. *Kamus Filsafat Islam.* Terj. Machnun Husein. Jakarta: Rajawali Press, 1991.

Thomte, Reider. *Kiekegaard's Philosophy of Religion.* New Jersey Princeton University Press, 1949.

Titus, Harold H.dkk. *Persoalan-Persoalan Filsafat.* Terj. M. Rasyidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Trueblood, David. *Filsafat Agama.* Terj. H.M. Rasyidi. Bandung: Pustaka, 1990.

Waltzer, Richard. *Greek Into Arabic: Essays on Islamic philosophy.* Oxford: Bruno Cassirer, 1962.

Watt, W, Montgomery. *Muslim Intelectual, a Study of al Ghazali*, Cet. I. Edinburg: The Edinburgh University Press, 1963.

______. *The Faith and Practice af al Ghazali*. London: George Allen and Under Ltd, 1953.

______. *Pemikiran Teologi Dan Filsafat Islam* (*Islamic Theology And Philosophy*). Terj. Umar Basalim, Cet. Al. Jakarta:P3M, 1987.

______. *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis (The Majesty that Was Islam)*, terj. Hartono Hadikusumo. Yogyakarta: PT Tirta Wacana, 1990.

Wensinck, A.J. Dalam *The Muslim Creed: It's Genesis and Historical Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

BIOGRAFI PENULIS

Dr. Mambaul Ngadhimah, M.Ag. lahir di Blitar tahun 1974, mengajar di STAIN Ponorogo sejak tahun 2009, sebelumnya ia memulai karier di lingkungan IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi dari tahun 1998 sampai dengan 2008.

Pernah mengikuti sejumlah pelatihan profesional kependidikan, penelitian, dan penulisan karya ilmiah serta kepramukaan. Mulai dari Diklat Pengembangan Kurikulum, workshop KKNI dan SNPT, Pelatihan Penelitian kualitatif dan kuantitatif, Workshop Penelitian PAR dan Posdaya, Penataran dan Lokakarya Manajemen Berkala Ilmiah, Karang Pamitran Pramuka serta berbagai pelatihan pengembangan profesi dan keahlian lainnya.

Pendidikan formal penulis mulai dari MI (1986) dan MTsN al-Muhtaduun (1989) Jabung, Talun, Blitar; PGAN Tulungagung (1992); S1 Tarbiyah/PAI IAIN Sunan Ampel Tulungagung (1996); S-2 Pemikiran Islam IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1999) dilanjutkan S-3 pada konsentrasi yang sama dengan fokus karya pada Studi Tarekat diselesaikan pada tahun 2007.

Istri dari Moh. Ladi, S.Ag ini telah dikaruniai lima orang anak yaitu Putri Habibillah (1999); Muhammad Bagus Miftah

(2000); Sayid Hakim al-Basyari (2003); Ilma Fatimatuz Zahra (2012); dan Ahdiya Nur As-Sidiqi (2013).

Kesibukan penulis sehari-hari adalah sebagai akademisi yang mengajar pada program S-1 dan S-2 dengan dukungan kegemaran meneliti fenomena sosial keagamaan. Ia sebagai Asesor GPAI dan Pengawas PAI pada LPTK UIN SA Surabaya. Selain itu ia aktif pada organisasi profesi independent CLDS Indonesia, UKM Kepramukaan dan kajian ilmiah kemahasiswaan, serta aktif mengikuti seminar lokal, nasional, dan internasional.

Beberapa karya ilmiah yang telah terbit antara lain: DINAMIKA TAREKAT DALAM MASYARAKAT MODERN: Kelangsungan dan Perubahan Tarekat Syattariyah Di Tanjunganom Nganjuk Jawa Timur (Jurnal KONTEKSTUALITA 2008); KELESTARIAN SHOLAWAT GEMBRUNGAN: Mutiara Budaya Islam Jawa (STAIN Ponorogo Press 2009); ZUHUD SEBAGAI ETOS SOSIAL: PERSPEKTIF TASAWUF HAMKA (Jurnal AL-TAHRIR 2009); PERAN SERTA ULAMA DALAM MEMBANGUN NILAI-NILAI DEMOKRASI PADA PILKADA (Jurnal AL-TAHRIR 2010). Editor dari beberapa buku STAIN Po Press di antaranya: MANAJEMEN BERBASIS SEKOLAH (MBS): Membuka Ruang Kreativitas, Inovasi dan Pemberdayaan Potensi Sekolah Melalui Peluasan Peran Serta Masyarakat Karya: Dr. Mukhibat, M.Ag. 2012; PENGANTAR ILMU PENGETAHUAN SOSIAL Karya: M. Syafiq Humaisy, M.Pd. 2012; dan PERAN STAIN PONOROGO DALAM PEMBERDAYAAN MADRASAH DI WILAYAH EKS KARESIDENAN MADIUN Kaya: Moh. Miftachul Choiri, MA. 2012.

Beberapa penelitian yang telah dibahas penulis di antaranya: SIMBOL AGAMA DALAM PILKADA (Studi Kasus Di Kota Jambi tahun 2008) dan WACANA DAKWAH ISLAM DI

TRANS TV (Respon Masyarakat Jambi Terhadap Tayangan: Perjalanan Tiga Wanita, Khazanah, Halal (2009) Litbang Depag RI; Motivasi Dosen dalam Melakukan Penelitian (2008); Dinamika Sholawat Gembrungan di Madiun (2009); Partisipasi Ulama dalam Pilkada Kabupaten ponorogo (2010); Revitalisasi Manajemen Penerbitan STAIN Po Press (2011); Model-model Pengembangan Perangkat Pembelajaran PGMI STAIN Ponorogo (2012); Solidaritas Dalang PEPADI dalam Ritual Ruwatan di Kabupaten Nganjuk (2013); dan Dinamika Tindakan Sosial Pada Ritual Suluk Jamaah Tarekat Naqsyabandiyah Kholidiyah Di Ponorogo (2014). Untuk kepentingan akademis-ilmiah bisa korespondensi di nmambaul@yahoo.co.id dan atau mngadhimah@gmail.com

Buku perdebatan teolog asy'ariah dan mu'tazilah versus filosof muslim peripatetic pada periode 1000-1095 M, memfokuskan pada kajian perdebatan tentang Tuhan dan alam serta implikasinya pada pemanfaatan metode dan materi filsafat.

Pada era ini pendekatan filsuf peripatetik bertumpu kepada usaha pencapaian kebenaran koherensi, yang menekankan kepada argumentasi logis disertai abstraksi yang sesuai dengan kebenaran praktis. Sebaliknya usaha pencapaian kebenaran dalam teologi lebih bersifat korespondensi, rasio dimanfaatkan untuk membuktikan kebenaran teks.

Pembahasan materi filsafat oleh filsuf peripatetic seperti: al-Farabi, al-Kindi dan Ibnu Sina dalam membahas Tuhan dan alam dasar pemikirannya memakai logika aristotelian yang diterjemahkan dengan neoplatonisme dengan model abstraksi emanasionisme, untuk memenuhi tuntutan rasional akal terhadap *the one-the many*. Sebagaimana penjelasan Ibnu Sina dalam memahami, wahyu sebagai pancaran dan malaikat adalah kekuatan yang memancarkan, oleh karena itu kerasulan adalah

bagian dari pancaran tersebut. Sementara itu teolog asy'ariah menolak paham kausalitas aristotelian, dengan menawarkan atomisme konseptual. Bagi mereka, segala sesuatu disebabkan langsung oleh Tuhan, setiap sebab adalah sebab transenden. Api itu panas, bukan karena "secara alami" ia panas, tetapi karena Tuhan berkehendak demikian.

TEOLOG VERSUS FILOSOF

Debat tentang Tuhan dan Alam antara Teolog dengan Filsuf Peripatetik

Buku perdebatan teolog asy'ariah dan mu'tazilah versus filosof muslim peripatetic pada periode 1000-1095 M, memfokuskan pada kajian perdebatan tentang Tuhan dan alam serta implikasinya pada pemanfaatan metode dan materi filsafat.

Pada era ini pendekatan filsuf peripatetik bertumpu kepada usaha pencapaian kebenaran koherensi, yang menekankan kepada argumentasi logis disertai abstraksi yang sesuai dengan kebenaran praktis. Sebaliknya usaha pencapaian kebenaran dalam teologi lebih bersifat korespondensi, rasio dimanfaatkan untuk membuktikan kebenaran teks.

Pembahasan materi filsafat oleh filsuf peripatetic seperti: al-Farabi, al-Kindi dan Ibnu Sina dalam membahas Tuhan dan alam dasar pemikirannya memakai logika aristotelian yang diterjemahkan dengan neoplatonisme dengan model abstraksi emanasionisme, untuk memenuhi tuntutan rasional akal terhadap *the one-the many*. Sebagaimana penjelasan Ibnu Sina dalam memahami, wahyu sebagai pancaran dan malaikat adalah kekuatan yang memancarkan, oleh karena itu kerasulan adalah bagian dari pancaran tersebut. Sementara itu teolog asy'ariah menolak paham kausalitas aristotelian, dengan menawarkan atomisme konseptual. Bagi mereka, segala sesuatu disebabkan langsung oleh Tuhan, setiap sebab adalah sebab transenden. Api itu panas, bukan karena "secara alami" ia panas, tetapi karena Tuhan berkehendak demikian.

Jl. Pramuka 156 Ponorogo 63471
Telp. (0352) 481277 | e-mail: pppm.ponorogo@gmail.com

ISBN 978-602-9312-47-8